عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

www.KitaboSunnat.com

مولانا واصل واسطی

جلد دوم

جامعة
الامام ابن تيمية
خانوزئی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی

کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے

درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

www.kitabosunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

مولانا واصل واسطی

جلد دوم

جامعة الامام ابن تیمیة
مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جملہ حقوق بحق ورثائے مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب: عقیدۂ سلف پر اعتراضات کا علمی جائزہ (جلد دوم)

مؤلف: مولانا واصل واسطی

باہتمام: جامعة الإمام ابن تيمية، مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

صفحات: ۶۲۴

تعداد: ۱۱۰۰

اشاعت: اول

تاریخ اشاعت: مارچ ۲۰۱۸ء

المكتبة ... ۹۹- ... بے ماڈل ٹاؤن ...
23295 ... نمبر

ملنے کے پتے:

ایوب اسلامی کتب خانہ
قصہ خوانی بازار، پشاور

مکتبہ محمدیہ
نزد جامع مسجد محمدی، سلطان آباد، نیو حاجی کیمپ، کراچی

مکتبہ دار الحدیث
ائیرپورٹ روڈ مسلم آباد، کوئٹہ

مکتبہ قدوسیہ
غزنی سٹریٹ ◎ اردو بازار ◎ لاہور ◎ پاکستان
Tel: +92-42-37230585
Cell: +92-321-4460487

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انتساب

اپنے استادِ مکرم اور مزکی، صدر الافاضل حضرت

مولانا محمد عنایت الرحمٰن

صان اللہ قدرہٗ کے نام

کہ بقولِ حافظ شیرازیؒ

مُلکتِ عاشقی و گنجِ طرب
ہر چہ دارم زِ یمنِ ہمتِ اوست

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حرفِ چند

جناب واصل واسطی سے کچھ عرصے سے تعارف تو تھا لیکن آپ کی کتاب "عقیدہ سلف" نے تعارف کا عنوان ہی بدل دیا۔ واصل واسطی خاموشی سے مسکراتے ہوئے تشریف لاتے اور اور کوئی نہ کوئی کتاب لے کر چلے جاتے۔ اس روز جب وہ بغل میں اپنی کتاب کا مسودہ دابے آئے تو دیکھ کر حیرت ہوئی۔ گمان بھی نہ تھا کہ اس مسکراہٹ کے پیچھے علم کا سمندر موجزن ہے۔ جب کتاب کی پہلی جلد طباعت کے لیے پریس گئی تو شوق کے سبب کتاب کا کمپوز شدہ نسخہ میں نے اپنے پاس رکھ لیا۔ مقصد یہ تھا کہ کتاب کے شائع ہونے تک پڑھ لیا جائے کیونکہ کارجہاں کی درازی میں کون اتنا انتظار کرے۔

آپ کی کتاب "عقیدہ سلف" اصل میں جناب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب کی کتاب "سلفی عقائد اور آیات متشابہات" اور اس موضوع پر مزید آٹھ کتب کا جواب ہے۔ واصل واسطی صاحب نے اپنی کتاب میں بہت عمدہ اسلوب اختیار کیا ہے کہ پہلے ڈاکٹر صاحب موصوف کا موقف مکمل طور پر لکھتے ہیں اور اس کے بعد نکتہ بہ نکتہ اس کا جواب دیتے ہیں۔ بس یوں جانیے کہ یہ منظر ہوتا ہے کہ

شرح دہم غم تو را نکتہ بہ نکتہ مو بہ مو

عموماً مناظرانہ اسلوب کی کتب میں فریق مخالف کو یہ شکایت ہو جاتی ہے کہ "ہماری بات سیاق وسباق سے ہٹ کر بیان کی گئی ہے" لیکن ہمارے مولانا واسطی کی کتاب سے یہ شکایت پیدا ہونا مشکل امر ہے۔ کیونکہ "شبہ پارہ محترم" کے عنوان سے آپ ڈاکٹر عبدالواحد صاحب کی طویل عبارات نقل کرتے ہیں۔ محض جملے نہیں پکڑتے۔ اس طرح قاری کے سامنے اصل کتاب کہ جس کا جواب دیا جا رہا ہے، کافی حد تک آجاتی ہے۔

"شبہ پارے محترم" کے اس ایک عنوان سے، جو کتاب میں جگہ جگہ نظر آتا ہے، آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ صاحب کتاب کا اسلوب بیان کیسا مہذب ہے اور کتاب میں جا بجا بکھرے نکھرے اشعار کہ جیسے تاروں بھری رات ہو اور یہ اشعار نگاہوں کے ذوق کی تسکین کا سامان کر رہے ہوں۔

واصل واسطی صاحب نے ڈاکٹر صاحب کی بھی طویل عبارات نقل کیں اور جواب میں خود بھی تفصیل سے لکھا۔ یہی سبب ہے کہ یہ کتاب ایک جلد تک محدود نہ رہی اور آج آپ کے ہاتھ میں دوسری جلد ہے جب کہ شنید ہے کہ یہ کتاب چار جلدوں میں مکمل ہوگی، ان شاءاللہ۔ اس تفصیل کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ امکان ہے کہ اس طولانی حکایت سے "قاصد" گھبرا جائے لیکن اس کا ایک فائدہ ہے کہ اس موضوع پر اتنی سیر حاصل تحریر کے بعد شاید مزید کی ضرورت نہ رہے۔ یوں کہیے کہ

لاکھ ستارے، ہر طرف ظلمت شب جہاں جہاں
اک طلوع آفتاب دشت و چمن سحر سحر

ہاں یہ ضرور ہے کہ کہیں کہیں صاحب کتاب کا اسلوب ایسا ہو جاتا ہے کہ ہمارے دوست بے مزہ ہو جائیں۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نسلاً پٹھان ہیں اور کوئٹہ کے نواح میں اپنے گاؤں میں قیام پذیر ہیں۔ عمدہ ذوق کے سبب آپ کی اردو زبان پر گرفت بہت عمدہ ہے لیکن اس کے باوجود "پشتون" مزاج اپنا رنگ چھوڑ جاتا ہے جس کو ہمارے دوست "مسجد کے زیر سایہ خرابات" جان کر گزارہ کر لیں۔

ابوبکر قدوسی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فہرست

انتساب 5
کتاب 'عقیدۂ سلف' پر ایک نظر 15
کلماتِ تقدیم 21

امام احمدؒ اور متشابہات کی تفسیر

یہ ترکیب ممنوع نہیں ہے 26
ترکیب کا نیا مفہوم 26
یہ مفہوم منفی نہیں ہے 28
ابوحامد غزالیؒ کی تنقید 31
ایک اہم بات کی وضاحت 32
تنبیہ 34
اگر طبقات مانتے ہو تو 35
اسی عقیدہ میں یہ بھی ہے 37

کیا اللہ تعالیٰ مُماس بالعرش ہے؟

شہ پارۂ محترم 39
ہم کہتے ہیں 39
ابوالفضلؒ کے بارے میں ایک وضاحت 40
اس بات کی دلیل 41

کیا امام احمد مفوِّض ہے؟

شہ پارۂ محترم 43
متضاد روایتیں دیکھ لیں 44
امام احمدؒ ٹھیٹھ اہل سنت ہیں 44
یہ روایت ثابت نہیں ہے 46
سلف ''کیف'' کی تفویض کرتے ہیں 48

آیاتِ متشابہات کی تاویل کی بحث

شہ پارۂ محترم 51
دلالت لفظ معنیٰ پر قطعی ہے 52
ابن القیمؒ کی عبارت 52
یہاں تدافع ہے 54
صفات متشابہات نہیں 56
امام احمد کا مسلک 57
اسماء وصفات میں عقل کی کارگزاری 58
ڈاکٹر صاحب کی شکایت 59
اشاعرہ کی بدعت 60
رضا بجنوری کا جھوٹ 61
اصل عبارت یہ ہے 62
تبدیع کی اجازت ہے 63
تنبیہ 65

استواء علی العرش اور اساطین

قول علی رضی اللہ عنہ ثابت نہیں ہے 66

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تاویل کی حقیقت

شہ پارۂ محترم ۶۹
ڈاکٹر صاحب کی تنقید ۷۰
تاویل ہے کیا؟ ۷۰
پہلی وجہ ۷۰
دوسری وجہ ۷۲
ڈاکٹر صاحب کی دوسری تنقید ۷۵

نصوص آپ کے ہاں موجب تلبیس ہیں

پہلی گزارش ۷۶
دوسری گزارش ۷۹
تنبیہ ۸۲
تیسری گزارش ۸۳

ظاہری اور حقیقی معنی کی بحث

شہ پارۂ محترم ۸۴
ظاہر میں سلف وجہمیہ کا اختلاف ۸۴
اعضاء واجزاء کی تہمت ۸۶
سلفی اللہ کو مرکب نہیں مانتے ۸۸
شہ پارۂ محترم ۸۹
ظاہر کو چھوڑا نہیں جا سکتا ۹۰
ترکیب کا شبہہ محسوسات کے خوگر کو ہوتا ہے ۹۲
ڈاکٹر صاحب کے دو اضافی نکتے ۹۴
دوسرا نکتہ ۹۵
دلیل متکلمین کا ضعف ۹۶
اشاعرہ کی بے بسی ۹۸
عدم محض کا لزوم ۱۰۰

نقل عبارتِ شیخ حنیفؒ

ہم کہتے ہیں ۱۰۲
صفات محمول بر حقیقت ہیں ۱۰۳
محترم کا افتراء بر اہل حدیث ۱۰۴
کیفیت کی بحث ۱۰۷

سلفیوں پر چند اعتراضات

اعتراض کا شق اول ۱۱۰
آئینہ سامنے ہے ۱۱۰
بلا تشبیہ ایک مثال ۱۱۳
حرکت بغیر انتقال ۱۱۵

الابانۃ آخری تصنیف ہے ۱۱۸

جمع تعطیل وتشبیہ ۱۱۹

سلفی اور توقف کی پالیسی

شہ پارۂ محترم ۱۲۱
توقف کی پالیسی اور ماتریدی ۱۲۱
فیصلہ کن سوال ۱۲۳

نزولِ باری کا مسئلہ

شۂ پارہ محترم ۱۲۷
نزول باری ثابت ہے ۱۲۷
دین میں محالات نہیں ۱۲۹
اللہ کی ذات انوکھی ہے ۱۳۰
پہلی دلیل ۱۳۱
دوسری دلیل ۱۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تیسری دلیل ۱۳۳
چوتھی دلیل ۱۳۴

ذاتِ باری اور عرش کا احاطہ کرنا

شہ پارۂ محترم ۱۳۷
نصوص بھی ایسی ہیں ۱۳۷
اپنے اکابر کی عبارتیں پڑھیں ۱۳۹
دیوبندی عبارات ۱۴۰
تحامل جرکسی و کشمیریؒ ۱۴۵
حدیث الحبر الیہودی ۱۴۷
نصوص کا کیا کریں گے؟ ۱۵۰
تنبیہ ۱۵۳
جارحہ کی نفی کرنے کی وجہ ۱۵۳
فوقیت باری تعالیٰ کی نفی ۱۵۴
طحاویؒ کی اصل عبارت ۱۵۶
لطیفہ ۱۵۹
رجوع بحث سابق ۱۵۹
الفقہ الاکبر اور امام ابوحنیفہؒ ۱۶۰

''اینیت'' کے بارے میں مختلف اقوال

لفظ ''این'' کا استعمال ۱۶۳
لفظ أین اور اکابر امت ۱۶۷
لطیفۂ رازی ۱۶۹
عقلی تقاضے بہت ہیں ۱۶۹

کیا باری تعالیٰ جسم رکھتا ہے؟

شہ پارۂ محترم ۱۷۲
ابن عثیمینؒ کی عبارت کی توضیح ۱۷۲
قولِ استواء جسم کا اقرار نہیں ۱۷۵
شیخ خلیل ہراسؒ کی وضاحت ۱۷۶
شہ پارۂ محترم ۱۷۸
خلاء محض کا احتمال ۱۷۸

کیا استواء صفتِ فعلیہ ہے؟

شہ پارۂ محترم ۱۷۹
تغیر اور تاثر غلط ہے ۱۷۹
صفات فعلیہ میں مذاہب ۱۸۲
مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کا اعتراف ۱۸۴
حادث اور مخلوق میں فرق ۱۸۵
شیخ الاسلامؒ معتمد ہیں ۱۸۷
تنبیہ ۱۸۸
دور از کار تاویلات ۸۹

ڈاکٹر صاحب کے ایرادات

قولِ اشاعرہ خلافِ قولِ عقلاءِ عالم ۱۹۰
ایک معاصر کا مغالطہ ۱۹۱
مشارٌ الیہ حدیث ضعیف ہے ۱۹۳
بعض اکابر اور حدیث ثقل واطیط ۱۹۴
کرسی موضع القدمین ہے ۱۹۶
ہمارا ایک سوال ۱۹۹
شۂ پارۂ محترم ۲۰۰
ایک عظیم گستاخی ۲۰۰
اعتراض کا محل شریعت ہے ۲۰۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعتراض کا مبنیٰ بر تشبیہ ۲۰۴

اپنے دامن کو ذرا دیکھ لیں ۲۰۶

کذب و افترا کا عروج

شہ پارۂ محترم ۲۱۰

اللہ کے لیے حد ہے، حدود نہیں ۲۱۰

حد سے مراد و مطلب ۲۱۲

اعضاء و جوارح کی تہمت ۲۱۴

مشابہت کی تین قسمیں ۲۱۶

جہم کا طریقہ واردات ۲۱۷

من غیر کیفیۃ کی وضاحت ۲۲۰

اثبات حد اور تکفیر ۲۲۱

منکرِ حد گمراہ ہے ۲۲۱

انکارِ حد کا مقصد ۲۲۲

عُلوِ باری تعالیٰ، چند توضیحات

شہ پارۂ محترم ۲۲۳

۱-اللہ سے مراد اس کی ذات ہے ۲۲۳

۲-تجلیاتی علو کا ماخذ ۲۲۶

عرش کا انکار جہمیت ہے ۲۲۸

عرش کا اثبات اور ائمہ اہل سنت ۲۳۰

۳-علو تجلیاتی اور مفسرین ۲۳۱

۴-بعید احتمال پر نص کا حمل کرنا تحریف ہے ۲۴۳

۵-دلائل درکار ہیں شبہات نہیں ۲۳۵

تجلی الٰہی کا مبحث

شہ پارہ محترم ۲۳۷

تجلی از انسان کی بے بسی ۲۳۷

اثبات تجلی بتصریح نص ۲۳۹

تجلی بے جہت نہیں ہوتی ۲۴۱

تکوین کے بجائے تدبیر تجلی ۲۴۲

استواء ذاتی کا قول کیفیت نہیں ۲۴۴

مستبعد اور محال کی بحث

محترم کا حاصل کلام ۲۴۷

مستبعد ہے محال عقلی نہیں ۲۴۷

محال عقلی اور اشعری مذہب ۲۴۹

محال عقلی اور اساطین علم کلام ۲۵۰

ڈاکٹر صاحب کا کمال استدلال ۲۵۳

صریح نصوص دلیل ہیں ۲۵۷

عُلوِ باری کا مسئلہ اور سلف

سلف کا نصوص سے استفادہ ۲۶۰

استوائے ذات اور استوائے تجلی

”دوسری بات کا جواب“ ۲۶۴

تاویل کا اعتراف اشاعرہ کے ہاں ۲۶۴

ضرورت عادی کا تقاضا عدم تاویل ۲۶۶

فوقیت باری تعالیٰ ضرورت دینی ہے ۲۶۹

ایک عظیم الشان سلفی قاعدہ ۲۷۳

احتمال کی دو قسمیں ۲۷۸

تقویت قول شیخ حنیفؒ ۲۸۰

اشاعرہ بر راہ باطنیت ۲۸۲

سلف اور تاویل

ڈاکٹر صاحب کا تیسرا جواب ۲۸۵

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

یہ تاویل سلف کی ہے ۲۸۵
ڈاکٹر صاحب کا احسان ۲۸۸
دیگر علما کے اقوال ۲۸۸
اکابر اشاعرہ بھی یہ کہتے ہیں ۲۹۱
راجح قول مفسرین کے ہاں ۲۹۲
ہم تاویل کے منکر نہیں ۲۹۴

کیا اللہ زمین میں بھی ہے؟

شہ پارۂ محترم ۲۹۷
وجہ تاویل قول استواء ذاتی نہیں ۲۹۷
دوسرے علماء کی عبارتیں ۳۰۰
سلفی وقاف عند النصوص ہوتے ہیں ۳۰۲
تنبیہ ۳۰۴
محیت الٰہی حق ہے ۳۰۵
دونوں جگہ ذات الٰہی نہیں ۳۰۸
ایک ماتریدی کا افسانہ ۳۱۱
ایک کام کی بات ۳۱۳
متشابہ ماخذ استدلال نہیں ۳۱۴
دیگر اکابر کی تعبیرات ۳۱۷

قرینہ کی بحث

شہ پارۂ محترم ۳۱۹
جہمیت کی نفی پر اتفاق ۳۱۹
قرینۂ عقلیہ موجود ہے ۳۲۱
نصوصِ فوقیت عظیم قرینہ ۳۲۳
محمود آلوسیؒ کی توضیح ۳۲۷

اشاعرہ و ماتریدیہ کی باطنی تاویلات

شہ پارۂ محترم ۳۳۰
ہم یہی کہتے ہیں ۳۳۰
اشاعرہ کی باطنی تاویلات ۳۳۲
ایک اور مثال ۳۳۵
اور باطنیت کیا ہے؟ ۳۳۷

احتمال کی گنجائش

بحث احتمال فی اللغۃ ۳۴۲

چند دعویٰ ہائے بے دلیل

شہ پارۂ محترم ۳۴۵
استواء کا مفہوم غلبہ غلط ہے ۳۴۵
تاویل منافیِ نصوص و اجماع ہے ۳۵۰
تنبیہ ۳۵۳
ڈاکٹر صاحب کے ممدوح کی عبارت ۳۵۴
تنبیہ ۳۵۵
تاویل محض احتمال ہے ۳۵۶
آیات استواء کا مطالعہ ۳۵۸

فطرتِ انسانی اور علوِ باری

طلب علو فطرت انسان ہے ۳۶۱
اشاعرہ کی غلط تعبیر ۳۶۲
جوینیؒ کی وضاحت عظیم ۳۶۴
قول باطنیہ ان میں منحصر نہیں ۳۶۶
حکیم الہندؒ کی تصریح ۳۶۸
چوتھی بات ۳۷۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شبلی نعمانیؒ کی شہادت	۳۷۲	ایک اہم سوال	۴۱۲
ابن فضلانؒ کی حکایت	۳۷۴	صرف سیدنا موسیٰؑ کا مشاہدہ	۴۱۴
اس قوم کا معاملہ	۳۷۵	دو مختلف باتیں	۴۱۵
ڈاکٹر صاحب کے دلائل	۳۷۷	معرفت کا ذریعہ	۴۱۶
ایک اور اعتراض		آیت نمل کی توجیہ	۴۱۷
شہ پارہ محترم	۳۷۹	**تجلی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ**	
اس سے ڈاکٹر کا مقصود	۳۷۹	شہ پارہ محترم	۴۱۸
ایک تہمت کی وضاحت	۳۸۱	شیخ الاسلامؒ کی رائے	۴۱۸
چند مشاہیر کے اقوال	۳۸۳	ڈاکٹر صاحب کا چیستان	۴۲۰
حدیث الجاریہ دلیل ہے	۳۸۷	کلام لفظ و معنی ہے	۴۲۲
چوتھی بات کا جواب	۳۹۰	ڈاکٹر صاحب کا نامعقول جواب	۴۲۴
اس قول کا ماخذ	۳۹۱	اوپر توجہ کرنے کا سبب	۴۲۴
تاویل کے تین درجات	۳۹۲	آسمان قبلۂ دعا نہیں	۴۲۶
باطنی تاویل کا نمونہ	۳۹۴	شہ پارہ محترم	۴۲۸
نصوص ظاہر پر محمول ہیں	۳۹۸	شیخ صلاح الدین یوسف کی تعبیر	۴۲۹
متکلم نصوص سے جاہل ہوتا ہے	۴۰۰	**سلفی اور اعضاء و جوارح الٰہی**	
تنبیہ	۴۰۲	سلفی صفات کے مقر ہیں	۴۳۳
ابو حامد غزالیؒ کا ایک قاعدہ	۴۰۳	ڈاکٹر صاحب کا افتراء عظیم	۴۳۵
تجلی کی حقیقت اور اشکال	۴۰۶	مشبہ ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب ہیں	۴۳۷
تجلی کی حقیقت اور ڈاکٹر صاحب		اس قول پر تنقید	۴۳۹
شہ پارۂ محترم	۴۰۸	پرانا نغمہ اور نئی بانسری	۴۴۰
دعویٰ ہی دعویٰ	۴۰۸	تنبیہ	۴۴۲
اپنے اکابر سے اختلاف	۴۱۰	صفات الٰہی حقیقت ہیں	۴۴۳
عرش پر مخلوق کا وجود	۴۱۱	صوفیاء کرام کا عقیدہ	۴۴۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جوارح واعضاء کا شبہہ ۴۴۶

اعضاء کے اعتقاد کا الزام

بڑی زیادتی ۴۴۹

صفات ذاتیہ کا تسمیہ ۴۵۱

شیخ ابن عثیمینؒ پر اعتراض

شہ پارہ محترم ۴۵۵

ترجمہ عبارت کا جائزہ ۴۵۵

شہ پارہ محترم ۴۵۷

یہ عبارت درست نہیں ہے ۴۵۷

ہمارا خیال یہ ہے ۴۶۰

خوش قسمتی دیکھیے ۴۶۲

جنب صفت الٰہی نہیں ۴۶۴

اُذن کا اثبات ۴۶۷

ساق کا صفت الٰہی ہونا ۴۶۹

غلط فہمی کا ازالہ ۴۷۱

سراج الہندؒ کی عظیم الشان عبارت ۴۷۳

ڈاکٹر صاحب کی خوش فہمی ۴۷۴

مذہب اشعریؒ عند ابی زہرہؒ ۴۷۵

معترضین کی بے بسی

شہ پارۂ محترم ۴۷۷

ہائے بے بسی ناقد متعصب! ۴۷۷

آپ بھی یہ کہتے ہیں ۴۸۰

العامۃ کا ظاہر معنیٰ کا لینا ۴۸۲

اشاعرہ کا تناقض

چند ائمہ کے اقوال ۴۸۵

در حدیث دیگران ۴۸۸

تیسری عبارت کا نمونہ ۴۹۱

مشابہت فی اخص الاوصاف ہوتی ہے ۴۹۲

در شہر شما نیز است ۴۹۳

تشبیہ کا جوارح میں انحصار غلط ۴۹۵

اکابر کی توضیحات ۴۹۷

ایک مثال سے وضاحت ۵۰۰

اللہ تعالیٰ کے 'ید' کا مسئلہ

نصوص تعین مفہوم کے مددگار ۵۰۲

امام مالکؒ کا جواب قاعدہ ہے ۵۰۵

ایک شارح کے نتائج تحقیق ۵۰۸

تنبیہ ۵۱۱

واسطیہ کے شارحؒ کے عبارت ۵۱۲

تائیدی عبارتیں ۵۱۲

ایک لائق توجہ قاعدہ ۵۱۴

اشاعرہ کی تکفیری مہم ۵۱۸

اللہ تعالیٰ کی آنکھیں ۵۲۰

اثبات سمع وبصر اور نص ۵۲۱

اجماع کی بات کی توضیح ۵۲۳

اکابر اشاعرہ کا قول ۵۲۴

نص کا انکار کفر ہے ۵۲۸

قابل صد تعجب اعتراض ۵۳۱

شیخ کی دوسری عبارت ۵۳۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر وہی گردان ۵۳۵

نفی ترکیب عقلی کا ادعاء ۵۳۷

غیریت کے مفہوم کا تعین ۵۴۱

اللہ تعالیٰ کی آنکھیں ۵۴۳

شعر کا مفہوم ۵۴۴

آمدیؒ کا ایک قاعدہ ۵۴۶

محقق ہراسؒ کی عبارت ۵۴۸

فی الحقیقت بات ایک ہی ہے ۵۵۰

قاضی ابویعلیٰ کی عبارت ۵۵۱

برراہ دیگران رفتن ۵۳۵

اللہ تعالیٰ کا چہرہ ۵۵۴

سب اس کے مقر ہیں ۵۵۴

تماثل کا شبہہ

کیا ہر مشابہت مماثلت ہے؟ ۵۵۷

غلط فہمی کا ازالہ ۵۵۹

ڈاکٹر صاحب کی جہمیت ۵۶۲

دوسرا حصہ عبارت کا ۵۶۳

عبارت بالا کا مطلب ۵۶۴

قول جزئیت موجب نقص ۵۶۶

تاویل اور صوفیہ کی وضاحتیں

وہ کہتے ہیں ۵۶۹

طنطاوی کا دعویٰ محض ۵۷۲

مشابہت من بعض الوجوہ ۵۷۳

سابقہ مبحث کا تسلسل ۵۷۵

اہل سنت کون ہیں؟

ایک مغالطہ کی وضاحت ۵۷۸

عزیز الرحمٰن کا واویلا ۵۸۱

ایک عبارت کا بیان ۵۸۳

آیت کا مفہوم اور شیخ ابن عثیمینؒ

فثمّ وجہ اللّٰہ سے کیا مراد ہے؟ ۵۸۶

ائمہ اعلام کی تحقیق ۵۸۹

محقق ہراسؒ کی عبارت ۵۹۲

درج شدہ عبارت کی توضیح ۵۹۳

دوسری تاویل کا بطلان ۵۹۵

بقیہ عبارت کی وضاحت ۵۹۷

عبارت کا دوسرا ٹکڑا ۵۹۹

یہ قول کن کا ہے؟ ۶۰۰

ایک شبہے کا ازالہ ۶۰۳

ڈاکٹر صاحب کا جواب ۶۰۸

آپ اپنی تردید ۶۰۹

اپنے اکابر کی سن لے ۶۱۱

دوسرا اعتراض وجواب ۶۱۲

ہمارا جواب ۶۱۲

ہماری ایک گزارش ۶۱۲

تنبیہ ۶۱۴

یہ وہی بات ہے ۶۱۵

اور جناب رازیؒ کی عبارت ۶۱۵

اب جناب کی عبارت دیکھ لیں ۶۱۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کتاب 'عقیدۂ سلف' پر ایک نظر

مولانا عبدالحق ہاشمی

اس کائنات میں موجودات کی رنگا رنگی، اشیاء کا تنوع اور بوقلمونی جو کوئی بھی بنظر غائر دیکھتا ہے وہ اس سوچ میں ضرور مبتلا ہوتا ہے کہ یہ نظام یہ حوادث، یہ حسن تنظیم اور یہ باقاعدہ تسلسل کیا از خود وقوع پذیر ہیں یا ان عجیب و دل فریب مخلوقات کا کوئی خالق بھی ہے اور اس ترتیب کی پشت پر کوئی مرتب بھی موجود ہے؟

یقیناً ادنیٰ سا مشاہدہ اور خفیف سی عقل بھی اس میں ہر سلیم الفطرت کو بالکل درست رہنمائی فراہم کرتی ہے کہ ہاں ان مظاہرات قدرت اور ان تخلیقات کے پیچھے ایک ذات والا صفات ہے وہی سب کا خالق و مدبر اور صاحب قدرت و آفرینی ہے۔ یہی وہ فطرت سلیمہ ہے جس پر اللہ نے انسان جیسی ذی عقل مخلوق کو پیدا فرمایا ہے پھر اسی فطرت کی تعلیم و توضیح کے لیے انسانوں کے درمیان انبیاء علیہم السلام کا ایک طویل سلسلہ قائم فرمایا۔ یہ سب اللہ کی یکتائی و وحدانیت اور بے مثال تشخص پر مبنی تعلیمات کے ساتھ آئے اور اپنے وقت پر دنیا سے رخصت ہو گئے، جن راست رو انسانوں نے ان انبیاء کے منصب اور تعلیمات کا اقرار کیا وہ الٰہی اصطلاح میں ''مسلمان'' کہلائے اور جن کج دماغ اور بے ہدایت لوگوں کو اس تسلیم و اقرار کی توفیق نہ ہوئی وہ ''کافر'' قرار پائے۔

آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے الٰہی تعلیمات کو بتمام و کمال انسانوں تک پہنچا دیا اور اپنے پیشرو انبیاء کے مقابلے میں کچھ زیادہ وضاحت اور تفصیل سے حقائق دین اور رموز قدرت کی نشان دہی فرمائی تاہم اس کے باجود کئی حقیقتوں پر لب کشائی نہیں فرمائی اور انہیں ایمان و یقین اور عقل سلیم پر چھوڑ دیا البتہ ایمان کی وسعت اور عقل کی حدود کے ضوابط سے امت کو خوب آگاہ کر دیا۔

بدیہی طور پر خالق کے اقرار کے بعد اس کی معرفت اور شناخت کا سوال ذہنوں میں پیدا ہونا یقینی ہے چنانچہ اللہ نے اپنے فرستادہ انبیاء کے ذریعے عقل انسانی کی استعداد و صلاحیت کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی شناخت کی بہت سی چیزوں کا تذکرہ فرمایا، آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب قرآن مجید میں اللہ نے اپنی لامحدود قدرت، نہایت وسیع طاقت و ادراک کے ساتھ اپنے چہرے، آنکھیں اور ہاتھوں کا ذکر بھی فرمایا ہے اور ہر انسان کے ساتھ اپنی معیت کا ذکر کرنے کے باوصف متعدد دیگر مقامات پر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صراحت کے ساتھ اپنے عرش پر مستوی ہونے کی اطلاع بھی دی ہے۔ خالص اللہ کی ذات سے جڑے ہوئے ان افعال وصفات کے متعلق ممکنہ سوالات کی کوئی جھلک ہمیں عہد نبوی میں نظر نہیں آتی ۔

یہ فیضان نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی

آپؐ سے براہ راست استفادہ علم کرنے والے صحابہ کرام کے زمانے میں بھی ان کی تشریح پر کوئی سوال نہیں اُٹھا اور اصحاب رسولؐ اپنی بدویانہ زبان دانی اور بے تکلف فطری فہم وادراک کے باعث ان موشگافیوں سے محفوظ رہے، ان سے اگلا زمانہ بھی ان لایعنی اختراعات سے بہت دور رہا اور بڑی حد تک سلامتی ایمان اور یقین کی پختگی کے ساتھ گزر گیا۔

اس وقت تک لوگ کل اور جز، فرع وشاخ، نوع وجنس اور مقدمہ ونتیجہ جیسی اصطلاحات سے نا آشنا تھے۔ وہ ایمان اور اس کے تقاضوں کو اپنی حقیقی کیفیت کے ساتھ جانتے تھے۔ اسی طرح وہ اللہ اور اس کے متعلقات کے بارے میں کسی ذہنی خلجان میں مبتلا نہیں تھے۔ دراصل ذہنی تشویش اور بے اطمینانی کے وہ اسباب ہی اس عصر میں نہیں پائے جاتے تھے جن کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ سابقہ سطور میں کیا گیا ہے۔

مگر علوم کے دستاویزی دور یا عصر تدوین کے شروع ہوتے ہی اشیاء اور حقائق کی نوعیت جاننے، کیفیت معلوم کرنے اور ماہیت کا تعین کرنے کے ذہنی مقدمات قائم کیے جانے لگے اور ہر مرحلے پر سوال و جواب کا ایک طومار سامنے آنے لگا۔

فلسفہ روم نے آ کر اس اندازِ تحقیق کی بنیادوں کو اور مضبوط کر دیا اس زمانے میں یہی مزاج علمی قرار پایا کہ رفتہ رفتہ لوگ اسی ذہنی عیاشی کے عادی ہو گئے۔ فلاسفہ نے ایسی خوشنما دماغی بحثیں چھیڑیں کہ اہل دانش انگشت بدنداں رہ گئے۔ انہوں نے موجودات کو لطیف وغیر مرئی اور کثیف ومرئی میں تقسیم کر کے اعراض و جواہر کی تعریف متعین کی اور پھر ہر فکر وخیال اور مادہ مثال کو اپنے قائم کردہ میزان میں تولتے رہے۔

اس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ایمان کے اجزا تو دور رہے، خود نفس ایمان ہی ان کی فلسفیانہ سان پر چڑھ گیا۔ القصہ یہ کج بحثی کچھ اتنی پھیلی کہ امت کی دو تین صدیاں اسی جدال ونزاع میں گزر گئیں۔

اس پورے عرصے میں صحابہ کرامؓ کے نقوش علم سے استفادہ کرنے والا علماء کا ایک طبقہ موجود رہا نہ ان کے قدم ڈگمگائے اور نہ ہی انہوں نے احتیاط کا دامن ہاتھ سے جانے دیا۔ ان کا طریقہ بہت سیدھا تھا کہ جو بات جس قدر اور جس طرح بتا دی گئی ہے بس اسی پر اکتفا کیا جائے۔ نظر ومشاہدے ماورا اور عقل وخرد کے احاطے سے باہر جو اشیاء عالم الغیب سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا ادراک ہی ناممکن ہے لہٰذا ان کی حیثیت اور وجود کو صرف اتنا ہی ماننا درست ہے جتنا ان کا ذکر اللہ اور اس کے رسول نے کر دیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہر وہ شے من وعن قبول کی جس طرح اللہ نے قرآن میں بیان فرمائی تھی۔

قبل ازیں ذکر آچکا ہے کہ قرآن پاک کے مطالعے سے یہ علم ہوتا ہے کہ اللہ نے اپنے چہرے، ہاتھ اور آنکھوں کا تذکرہ فرمایا ہے۔ اللہ نے اپنے بولنے اور گفتگو فرمانے کا ذکر کیا ہے۔ قرآنی بیان سے علم ہوتا ہے کہ اللہ کی پنڈلی بھی ہے، اسی طرح بعض صحیح احادیث سے یہ پتہ لگتا ہے کہ اللہ رب العزت آسمان دنیا یعنی سب سے نچلے آسمان پر اترتے ہیں اور اس کی انگلیاں اور پاؤں بھی ہیں۔ یہ تو اللہ کی ان خصوصی صفات کا تذکرہ ہے جن کا محض اللہ کی ذات سے تعلق ہے، بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن کا تعلق ظاہر کائنات سے ہے، طوالت سے بچتے ہوئے محض ایک مثال ہی دی جاسکتی ہے۔

قرآن وسنت میں کئی مقامات پر روزِ آخرت بندوں کے اعمال تولنے کا ذکر بلکہ ان اعمال کو تولنے کے لیے میزان (ترازو) کا تذکرہ بھی آیا ہے۔ فہم صفات کی طرح یہاں بھی کچھ لوگوں کو یہ مشکل آپڑی ہے کہ آخر وہ اعمال کیسے ہیں جو تولے جاسکیں گے جبکہ تولے جانے والی اشیاء تو ٹھوس مواد پر مشتمل ہوتی ہیں پھر کیونکر کوئی ترازو اعمال جیسی نہ نظر آنے والی اشیاء کو تول سکے گا؟

یہ اور اس طرح کے بیسیوں حقائق ہیں جن کا مفہوم متعین کرنے کے لیے پیروان صحابہؓ اور تلمیذان عقل وخرد میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اہل عقل نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ کی مذکورہ صفات کو اگر تسلیم کیا گیا تو اس سے (معاذ اللہ) اللہ کے اعضاء ثابت ہوجائیں گے۔ حالانکہ اس طرح کے اعضاء تو مخلوق کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس طرح مخلوق سے مشابہت لازم آئے گی اور یہ مفہوم بھی نکلے گا کہ اعضاء تو بلا جسم بے معنی اور بے کار ہوتے ہیں۔ لہٰذا پھر اعضا کے ساتھ جسم کا اقرار بھی کرنا پڑے گا، اب عقل کی جانب سے سجھائے جانے والی ان نتائج کے بارے میں دو ہی راستے ہوسکتے تھے۔ اگر اقرار کیا جاتا تو پیچھے ذکر کی جانیوالی ساری قباحتیں بھی ماننی پڑتیں جو بالکل ناممکن تھا اور انکار کی صورت میں نصوص قرآنی کا انکار بھی لازم آتا جو پہلی صورت سے بھی زیادہ مشکل تھا چنانچہ درماندہ اہل عقل نے توضیح وتاویل کی ایک نئی راہ اختیار کی اور اعلان کیا کہ اللہ کے ہاتھ کا مطلب دراصل اللہ کی قدرت وطاقت ہے اور آنکھوں کا مفہوم اللہ کی اطلاع اور وسیع علم ہے پھر اسی طرح وہ ہر صفت اور (ان کے بقول) ہر غیر معقول مظہر کی تاویلات کرتے چلے گئے۔

کچھ دوسرے اس خلجان عقلی سے نہ نکل سکے تو تسلیم وانکار کے مابین حیران وششدر کھڑے رہ گئے۔

اس ذہنی سراسیمگی سے چند وہی لوگ محفوظ و مامون رہے جنہوں نے قرآن وسنت کی نصوص میں وارد حقائق کو سمجھنے کے لیے کسی تصنع سے کام نہیں لیا اور جادہ اعتدال سے کبھی روگردانی نہیں کی۔

انہوں نے واضح کیا کہ اللہ تعالیٰ کے خود اپنے ہاتھ، آنکھیں وغیرہ کا تذکرہ کرنے کے بعد یہ کیسے ممکن

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ ہم اس کا اقرار نہ کریں، ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے مگر ہم اس ہاتھ کی کوئی شکل و ہیئت اور کوئی کیفیت متعین نہیں کرتے نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ ''نعوذ باللہ'' اس کا ہاتھ مخلوق کے مانند ہے بلکہ یہ ہاتھ، آنکھیں اور چہرہ وغیرہ ویسے ہی ہیں جیسے اللہ کی عظمت وشان کا تقاضا ہے۔ نہ ہی ہم ان الوہی صفات کی کوئی تاویل اور توجیہ کرنا مناسب خیال کرتے ہیں۔ یہی گروہ اصل میں اہل سنت والجماعت کے نام سے معروف ہے۔ انہی کو ''سلف'' کے عنوان سے بھی یاد کیا جاتا ہے اس لیے کہ ان کا عقیدہ وہی ہے جو سلف صالحین یعنی صحابہ و تابعین عظام کا تھا۔ ان کے مقابل اہل عقل کے گروہ کے سرخیل 'معتزلہ' ہیں پھر چونکہ عقل کی رہنمائی ہر ایک کے لیے یکساں نہیں ہوتی لہذا اپنے اپنے فہم کے مطابق ان میں کئی جزوی فرقے وجود میں آئے جن کا تذکرہ زیر نظر کتاب میں جا بجا آیا ہے۔

الٰہیات کے ان مسائل کی بحث کتب اعتقاد میں نہ صرف بہت طویل ہے بلکہ یہ خاصی عمیق اور پیچیدہ بھی ہے۔ اس میں اپنے مسلک کی برتری کا جذبہ اور مخالف پر طعن وطنز کے نشتر بھی ہیں۔ پھر ہر فرقے کے پاس عقلی مہارتوں اور الفاظ وتعبیرات کے ایسے ترکش ہیں کہ وہ حملہ آور پر تیر باری کرتے ہوئے اپنے تئیں خود صاف بچ نکلنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ جس اعتقادی فرقے پر تعطیل کا الزام آتا ہے وہ کبھی توقف اور کبھی تفویض کی ڈھال سے اپنے کو بچانے کی سعی کرتا ہے۔ جسے اہل کلام تشبیہ وتجسیم کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ وہ بھی جوہر وعرض کی آڑ میں متعدد توجیہات سے خود کو بچانے کے جتن کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

الغرض علم الاعتقاد کے اس میدان میں تہہ در تہہ مناقشہ اور جواب الجواب کا ایسا نکتہ آفریں ذخیرہ ہے جس کی چھان پرکھ سے اہل عقل و دانش خوب محفوظ ہو سکتے ہیں۔ تفاصیل کے لیے مقدمے کے یہ چند اوراق بالکل ناکافی ہیں اس کے لیے قارئین کو زیر بحث کتاب ''عقیدہ سلف پر اعتراضات کا علمی جائزہ'' بغور پڑھنی ہوگی۔

یہ قدرے طویل تمہیدی لوازمہ پیش کرنا اس لیے ضروری محسوس ہوا کہ جس کتاب کے مطالعے کی جانب قارئین بڑھ رہے ہیں وہ کوئی طبع زاد تصنیف نہیں بلکہ اعتقادی مباحث پر لکھی جانیوالی ایک دوسری کتاب پر نقد ونظر ہے جس میں زینہ بہ زینہ مبادیات سے شروع ہو کر اگلے موضوعات کی جانب بڑھنے کا مروج اسلوب نہیں ہے بلکہ یہاں قاری کو یکدم گنجلک مسائل سے واسطہ پڑتا ہے۔ لہٰذا خاص طور پر نئے قارئین کے لیے کچھ ابتدائی اور تعارفی بیانیہ ضروری محسوس ہوتا ہے۔

مؤلف محترم حضرت مولانا واصل واسطی شاہراہ علم کے ایک دیدہ ور مسافر ہیں۔ وہ فنون آلیہ کے ماہر اور اصولِ اسلام کے رمز شناس ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ وہ اپنے اس علمی سفر سے تھکے نہیں بلکہ مزید تر و تازہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوئے ہیں، ان کا جذبۂ تحقیق توانائی سے معمور ہے، یہ اقدام ان کے ہی لائق شان تھا کہ وہ عقیدے جیسے نازک، خشک اور پیچیدہ موضوع پر ایک کتاب کا محاکمہ کریں، اور مفصل انداز میں ان اعتراضات کا علمی جائزہ اور جواب تحریر کریں جو بلا وجہ 'سلف' پر تھوپ دیئے گئے ہیں۔ تنقید اگرچہ اپنی طبیعت میں جارحانہ اسلوب کی حامل ہوتی ہے مگر یہ مولانا واسطی کا ظرف وکمال ہے کہ انہوں نے پوری کتاب میں لطیف اور ملائم پیرائے کو برقرار رکھا اور ان کے صریرِ خامہ سے کسی کی نیند میں خلل نہیں پڑا۔

مولانا واسطی ایک وسیع المطالعہ اور کتاب دوست عالم دین ہیں۔ اس بات کا اندازہ ان کی یہ کتاب پڑھتے ہوئے بخوبی ہو جاتا ہے انہوں نے اپنی تحریر میں ایسی نایاب کتب اور گمنام مصنفین سے استفادہ کیا ہے جن کے متعلق بہت سے اہم اہل علم بھی یہ تسلیم کریں گے کہ اس سے قبل وہ ان سے ناواقف تھے، تحقیق وجستجو کی پیاس میں حضرت مولانا واصل کئی گھاٹیوں میں اترے ہیں اور بہت سے چشموں سے فیض یاب ہوئے ہیں۔ انہوں نے تقلید سے تحقیق اور تائید سے تنقید کا کامیاب سفر کیا ہے۔

مولانا کے ہاتھوں اس علمی جائزہ کے ذریعے ایک قیمتی کام تو ہو گیا ہے لیکن اس بات میں کچھ شک نہیں کہ اس سے استفادہ کا دائرہ مخصوص اہل علم تک محدود رہے گا۔ چنانچہ اس امر کی ضرورت باقی رہے گی کہ عقائد کی اہمیت کے پیش نظر تمام سطح کے قارئین اور خاص طور پر غیر عربی دان اہل نظر کے لیے علم اعتقاد پر ایک ایسی کتاب اردو زبان میں تیار کی جائے جس میں اسماء وصفات کے یہ سارے معرکۃ الآراء مباحث نہایت آسان پیرائے میں پیش کر دیئے جائیں۔

کاش حضرت مولانا واصل کی توجہ اس تجویز کی جانب ملتفت ہو جائے اور وہ یہ کام کر گزریں تو ہماری آئندہ نسلوں کے لیے یہ بہت بڑی خدمت اور ایک انمول تحفہ ہو گا۔ مولانا کی علم العقائد پر جو دقیق نظر ہے اس کی بدولت مجھے یقین ہے کہ وہی اس کام کو بہتر طور پر کر سکیں گے۔

اب آخر میں ایک اور بات کہنے کو بھی جی چاہتا ہے جو علم کلام کی عمومی حیثیت سے متعلق ہے۔ اگر قارئین اس سے اتفاق کریں تو توقع ہے کہ کوئی نابغہ یہ اہم کام بھی انجام دے ڈالے، راقم کا مدعا یہ ہے کہ ہماری اسلامی تاریخ میں علم کلام اور عقائدی فلسفے پر سارا کام اس وقت ہوا جب علوم طبعی پر تحقیق واکتشاف کا دروازہ ابھی نہیں کھلا تھا، بعد کے ادوار میں انکشاف وایجاد کا ایسا سیلاب رواں ہوا کہ جس کی طغیانی آج تک باقی ہے چنانچہ اب علوم طبعیہ (Natural Sciences) کے جدید تناظر میں قدیم علم اعتقاد کے بہت سارے مسائل کی نوعیت یکسر تبدیل ہو گئی ہے۔ اب نئے زمانے کے حالات کا تقاضا ہے کہ دونوں میں موازنے اور تقابل کا آسان علمی سطح پر اہتمام کیا جائے تاکہ ہماری تاریخ کے تابناک ماضی کا رشتہ مستقبل سے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس طرح مربوط ہو جائے کہ درمیان میں کوئی اجنبیت اور خلا محسوس نہ ہو۔

میں حضرت مولانا واصل واسطی صاحب مدظلہ العالی کو ان کی اس عظیم اور محققانہ کاوش پر خراج تحسین پیش کرتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ ان کے خوان نعمت سے لطف وعنایت کا یہ فیضان آئندہ بھی جاری رہے گا۔ ان شاء اللہ

مخلص

عبدالحق ہاشمی

فاضل علوم شریعت مدینہ یونیورسٹی، سعودی عرب

امیر جماعت اسلامی بلوچستان

مشیر وفاقی شرعی عدالت اسلام آباد

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کلماتِ تقدیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الأمین محمد وآلہ وأصحابہ أجمعین۔ أما بعد!

احباب کے حضور میں کتاب کا دوسرا حصہ پیش کر رہا ہوں۔ اس کی دوسری جلد کو پیش کرنے میں تاخیر ہوئی۔ اس کا بنیادی سبب کام کی سست رفتاری تھی۔ تسوید اگرچہ دوسری اور تیسری جلد کی پہلے ہو چکی تھی۔ مگر تبییض نے بہت سارا وقت لیا۔ اس سست رفتاری کے اسباب مختلف تھے۔ خلاصہ یہ ہے کہ

ہوئی تاخیر تو کچھ باعث تاخیر بھی تھا

پہلی جلد کے بارے میں

کتاب کی پہلی جلد الحمد للہ سنجیدہ علمی حلقوں میں پسند کی گئی ہے۔ بعض اکابر اور بزرگوں نے راقم آثم کو خطوط سے بھی نوازا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان اکابر و بزرگوں کا سایہ ہمارے سروں پر سلامت رکھے۔ بعض دیگر احباب نے راقم کو فون پر اپنی پسندیدگی کی اطلاع دی ہے۔ ان خطوط اور اطلاعات سے بندۂ ناچیز کا دل مطمئن ہو گیا ہے۔

ان اکابر میں سے بعض تو وہ ہیں کہ جن کی پسندیدگی اور قبولیت کو ہم حسن ظن کی بنا پر 'مبشرات' کے درجے میں رکھتے ہیں۔ بہر حال ان خطوط کو ہم اگلی جلدوں میں شائع کریں گے۔ ان شاء اللہ۔

اللہ تعالیٰ ان اکابر اور بزرگوں کو حیات سے متمتع اور محظوظ فرمائے۔ ہم ان کے حضور میں یہی دعا پیش کر سکتے ہیں کہ

بقیت بقاء الدھر یا کھف أھلہ
وھذا دعاء للبریۃ شامل

کچھ دیگر احباب ہیں۔ جنہوں نے کتاب کو تو پسند کیا ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس میں سخت زبان کا استعمال ہوا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علمی کام کرنے والوں کو مخالفین کی بدزبانیوں سے متاثر ہو کر درشتی نہیں اختیار کرنی چاہیے۔ ہم ان احباب کی خدمت میں یہ گزارش کرتے ہیں کہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حل ہوئے مسئلے شبنم مزاجی سے مگر
گھتیاں ایسی بھی ہیں کچھ جن کو سلجھاتی ہے آگ

حدیث دل

بات دراصل یہ ہے کہ بندہ کسی گروہ پر حملہ آور نہیں ہے۔ اس کا منصب 'عقیدہ سلف' کا دفاع ہے یعنی ایک عرصہ سے ایک مخصوص ٹولہ ہے جو ہمارے بزرگوں پر ہر طرح کے کیچڑ اچھالتے ہیں۔ وہ اس جنگ میں تکفیر وتفسیق، جھوٹ وافتراء، گالی وگستاخی جیسے اسباب ووسائل سارے کے سارے استعمال کرتے ہیں۔ بندہ اس کی صفائی کر رہا ہے۔

میرا خیال ہے کہ میں ایک شرعی فریضہ ادا کر رہا ہوں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے:

واللہ فی عون العبد ما کان العبد فی عون أخیه. (۱)

اتنی اجازت تو قرآن مجید نے بھی دی ہے کہ

فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم.

اگرچہ اس میں یہ حکم بھی موجود ہے

لئن بسطت الیّ یدك لتقتلنی ما انا بباسط یدی الیك لاقتلك.

یعنی زیادہ سے زیادہ راقم نے رخصت پر عمل کیا ہے۔ لہٰذا اس پر ناراض ہونے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہے۔ امید ہے رعایت کریں گے۔

بندہ نے اپنے آپ کو یا اپنی کتاب کو کبھی تنقید سے بالاتر نہیں سمجھا۔ اس کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات کبھی نہیں آئی۔ کیونکہ یہ ایک انسانی کام ہے۔ اس میں بے شمار کوتاہیاں ممکن ہیں اور یقیناً ہوں گی۔ ان پر تنقید ہو سکتی ہے بلکہ ہو جانی چاہیے۔

ہاں اتنی بات بہر حال ہے کہ بندہ نے دیدہ ودانستہ کسی خیانت یا گستاخی کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ کیونکہ اسے رب العالمین کے سامنے بھی حاضر ہونا ہے۔

اب تک کوئی تحریری تنقید نظر سے نہیں گزری۔ البتہ زبانی اور مجلسی تنقیدات کی اطلاع ملی ہے کہ کچھ لوگوں نے مختلف مجالس میں اور مختلف افراد کے سامنے اس پر سنگ باری کی ہے۔ یہ حضرات اگر اپنے خیالات کو مرتب کر لیں۔ تو پھر ان پر بات ہو سکتی ہے۔ سرِ دست ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔

۱۔ مسلم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بعض دیگر حاسد لوگوں نے تو اس کتاب اور اس کے کاتب کے خلاف جھوٹ و افترا کے بازار کو گرم کر رکھا ہے۔ لیکن ایسے لوگوں کو مخاطب بنانا جو یہ چاہتے ہیں کہ ان کا مخالف برسرِ بازار برہنہ ہو جائے، کسی شریف اور سنجیدہ شخص کے لیے کسی طرح مناسب حال نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو راقم سے اللہ واسطے کا بیر ہے۔ ان کو صرف ایک تدبیر سے خاموش کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے خودکشی۔ مگر خودکشی تو شرع میں حرام ہے۔ اس لیے ہم ان کو صرف ایک مشورہ دے سکتے ہیں کہ

حسد سے دل اگر آزردہ ہو گرم تماشا ہو
کہ چشم تنگ شاہد کثرتِ نظارہ سے وا ہو

اظہارِ تشکر

اس کتاب میں بے شمار احباب نے تعاون کیا ہے۔ ان میں سرفہرست اپنی حبیبہ 'نوریہ' خانم ہے۔ ان کے احسانات کا بدلہ صرف رب العالمین ہی دے سکتا ہے اور میں انہی کی ذات بابرکات سے ان کے لیے طالب اجر و ثواب ہوں۔ انتہائی فقر و تنگدستی کے حالات میں بھی انہوں نے مجھے یہ احساس نہیں دیا کہ وہ بے سکون اور مضطرب ہے اور نہ کبھی مجھ سے کسی چیز کی خواہش و فرمائش کی۔

انہوں نے ہر حال میں مجھے پر سکون اور مطمئن رکھا ہے۔ چاہے وہ خود کتنی ہی بے سکون اور عدم اطمینان کے ہاتھوں چُور چُور کیوں نہ ہو۔ نعیم صدیقی مرحوم نے غالباً ایسے ہی بے کسی اور کسمپرسی کے حال میں اپنی بیوی کا نقشہ کھینچا تھا کہ

یہ صبر و ضبط محبت بھرا تکلف ہے میری نظر میں تم اک شکوۂ مجسم ہو
نہ کوئی 'آہ' نہ 'وائے' نہ 'حیف' نے 'اف' ہے تم اپنے ذوق کا ایک مرثیہ ہو ماتم ہو
تمہارے چہرۂ تابان سے صاف پڑھتا ہوں تمہارے دل کی چھپی حسرتوں کی تحریریں
تمہارے صفحۂ سیرت پہ دیکھ سکتا ہوں تبسموں کی صورت میں غموں کی تصویریں

میں کہاں، اور نعیم صدیقی کہاں؟! میں ان کے الفاظ میں بطور جواب یہ تو نہیں کہہ سکتا ہوں کہ

اگر میں چاہوں تو ظلم و ستم کی منڈی سے ضمیر بیچ کے دولت کما کے لے آؤں
اگر میں چاہوں تو ہر جنبش قلم کے طفیل طلاء و سیم کے دریا بہا کے لے آؤں

میں صرف محمد علی جوہر کے الفاظ دہرا سکتا ہوں۔ جو انہوں نے اپنی بیٹی کی علالت پر کہے تھے۔ جس کا نام آمنہ تھا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں ہوں مجبور پر اللہ تو مجبور نہیں تجھ سے میں دور سہی وہ تو مگر دور نہیں
ہے دعا اور دوا فرض ولے حکم خدا ٹل سکے یہ کسی بندے کا بھی مقدور نہیں
امتحان سخت سہی پر دل مومن ہی وہ کیا جو ہر اک حال میں امید سے معمور نہیں

اپنی اولاد محمد حسنین، محمد طلحہ، محمد جنید اور عائشہ کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے مجھے فارغ اور پر سکون رکھنے کا اہتمام کیا اور کتابیں ڈھونڈنے میں میرے ساتھ تعاون کیا۔ خصوصاً محمد جنید نے اس جلد میں بہت تعاون کیا ہے۔ اپنی بیٹی ایمن نے بھی تفتیش کتب میں میرا بھرپور ساتھ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو شاد و آباد اور خوش و خرم رکھے۔ اللہ تعالیٰ انہیں علم و عمل کے راستے پر گامزن رکھے۔

اس کتاب کی طباعت کا ذمہ اپنے محترم و محسن بھائی حاجی محمد اکرم جان نے اپنے سر لیا ہے۔ ان کے احسانات مجھ فقیر پر بے شمار ہیں جن کا تذکرہ الگ سے کروں گا۔ سر دست یہ کہنا چاہتا ہوں کہ احسانات اگر شمار میں ہوتے تو انسان شکریہ ادا کر لیتا ہے۔ بے شمار احسانات کے لیے میرے پاس شکریہ کے الفاظ نہیں ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ تو بہر حال ان کے احساس و اخلاص کو کما حقہ جانتے ہیں۔

میں اللہ سے ان کے لیے اور ان کے اہل و عیال کے لیے دست بدعا ہوں کہ وہ دنیا و آخرت میں ان کو رحمتوں اور نعمتوں سے سرفراز فرمائے کیونکہ وہی محسن بندوں کے احسانات کما حقہ اجر و ثواب دے سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو آفات و بلیات سے مامون اور مصؤن رکھے۔ آمین۔

چونکہ یہ کام ذاتی نوعیت کا تھا اس لیے میں اسے جناب حاجی محمد اکرم جان کے حضور پیش نہ کر سکا۔ ورنہ غیر ذاتی کاموں کے بارے میں میں نے بارہا ان سے درخواست کی ہے۔ اب اسے میری سعادت کہیے یا ان کی انسانیت کہ انہوں نے آج تک میری کوئی درخواست رد نہیں کی ہے۔

اللہ تعالیٰ انہیں محسنین امت کی صف میں جگہ دینے سے سرخرو فرمائے۔ لہٰذا اس کام کے لیے وسیلہ و ذریعہ محترم جناب شیر شاہ خان صاحب بنے۔ جو پرخلوص حبیب اور دل کے قریب ہیں۔ میں ان کا بطور خاص شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جامعہ مرکز علوم اسلامیہ منصورہ لاہور کے جملہ اساتذہ و عملہ خصوصاً جناب مولانا سید قطب صاحب صان اللہ قدرہم کا بھی شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے مجھے اپنے ہاں بافراغت سکونت کی اجازت دی۔

مولانا ایاز عمر اور مولانا محمد جنید سومرو، مصلح الدین اخونزادہ، محمد ریحان اور ڈاکٹر ریاض کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا کہ اصل میں انہوں نے اس کام کو کرنے کے لیے مہمیز کا کردار ادا کیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں دنیا و آخرت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی نعمتوں سے سرفراز فرمائے۔

محترم جناب زبیر فاروق صاحب کا بے حد شکریہ ادا کرتا ہوں۔ جنہوں نے انتہائی مصروفیت کے باوجود اس کتاب کمپوزنگ کی اور میرے خط شکستہ کو پڑھنے کی زحمت اور مشقت برداشت کی۔

مولانا گل زادہ کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے اس کتاب کی صفحہ سازی وتزئین میں بہت کوشش کی۔ اللہ تعالیٰ انہیں دنیا وآخرت میں مسرت ونعمت سے نوازیں۔

آخر میں اپنے دوست اور بھائی جناب مولانا عبدالحق ہاشمی (امیر جماعت اسلامی بلوچستان) کا بہت ممنون ہوں کہ انہوں نے اس فقیر بے نوا کی کتاب پر چند کلمات محبت تحریر کیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے علم وعمل میں ترقی فرمائے۔ آمین

برادرم احمد سجاد، خالد چترالی اور علی میاں تو تقدیم کا لازم حصہ ہوتے ہیں۔ ان کے بغیر تو تقدیم میں ترخیم ہو جاتی ہے۔ جو مجھے کسی طرح منظور نہیں ہے۔

فقیر واصل واسطی

مصطفیٰ ٹاؤن، لاہور

29 دسمبر 2017ء جمعۃ المبارک، 10 ربیع الثانی 1439ھ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امام احمدؒ اور متشابہات کی تفسیر

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت رقمطراز ہیں کہ

''طبقات الحنابلہ'' میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عقیدہ مذکور ہے:

ان لله تعالىٰ يدين وهما صفة له في ذاته ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين ولا جسم ولا من جنس الاجسام ولا من جنس المحدود والتركيب ولا الابعاض ولا الجوارح ولا يقاس علىٰ ذلك ولا له مرفق ولا عضد ولا فيما يقتضي ذلك من اطلاق قولهم يد الا ما نطق به القرآن الكريم او صحت عن رسول الله السنة فيه.

اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں ان کی صفات ہیں۔ کام کرنے کے اعضاء نہیں ہیں (یہ دونوں مرکب اور جوارح نہیں ہیں) اور وہ نہ جسم ہے اور نہ اجسام کی جنس سے ہیں اور نہ محدود ہے نہ ترکیب کی جنس سے ہے۔ اور نہ ابعاض ہیں اور نہ جوارح ہیں اور نہ ان پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی کہنی ہے اور نہ بازو ہے۔ اور نہ ہاتھ کے لفظ کا استعمال جن جن معانی کا تقاضا کرتا ہے ان میں سے ہیں۔ سوائے ان کے جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ یا جو نبی علیہ السلام کی صحیح حدیث میں ثابت ہو۔(۱)

یہ ترکیب ممنوع نہیں ہے

ہم اس سلسلے میں چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ امید ہے انہیں بات سمجھ آجائے گی۔

ترکیب کا نیا مفہوم

پہلی گزارش ہماری یہ ہے کہ ''طبقات الحنابلہ'' کی یہ عبارت جس سے ڈاکٹر صاحب نے استدلال کیا ہے۔ ان کے نزدیک مردود ہوتا۔ کیونکہ ڈاکٹر صاحب جگہ جگہ اپنی کتاب میں حنابلہ اور سلفیوں پر یہ اعتراض

۱۔ سلفی عقائد، ص ۵۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ابعاض و اجزاء کا التزام کرتے ہیں۔ ایک جگہ تحریر کرتے ہیں:

''سلفی حضرات اپنی عقل سے کام لیکر کہتے ہیں کہ وہ ان کے ظاہری معنی ہی کو حقیقی معنی سمجھتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔'' (۱)

اس عبارت میں اجزاء کے الزام کے ساتھ ساتھ یہ خیانت بھی ہے کہ سلفیوں کی طرف سے اپنے متعین کردہ ''ظاہر'' مفہوم کی نسبت کی ہے جو صریح جھوٹ ہے۔ ہم اس پر پیچھے بحث کر چکے ہیں۔ ایک اور جگہ محترم لکھتے ہیں:

''اس کے باوجود جب ابن تیمیہ اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی معنوں میں ہاتھ، پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان اور آنکھیں ہیں۔ تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل و صورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہے۔'' (۲)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ

''اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اگرچہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو۔'' (۳)

ہم کہتے ہیں کہ اس بات کی بنیاد پر تو ڈاکٹر صاحب کو تمام صفات الٰہیہ کا منکر ہونا چاہیے کیونکہ ذات اور صفات میں تقسیم عقلی تو بہرحال ثابت ہے اور اسی طرح صفات کے اپنے درمیان بھی تفریق ثابت ہے۔ جیسے علم اور قدرت، سمع اور بصر، کلام اور ارادہ کے درمیان۔ لہٰذا محترم یا اللہ تعالیٰ کو مرکب مان لے یا پھر صفات الٰہیہ کے منکر بن جائے۔ تا کہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری، مگر محترم وہ بھی کہتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے۔ حالانکہ اس قماش کے آدمی سے تو یہی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ تمام صفات الٰہیہ کا انکار کر دے گا۔

اچھا تو ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے اس درج بالا عقیدہ کی عبارت میں بھی تقسیم عقلی ثابت ہے۔ ہونا چاہیے تھا کہ محترم اس کا انکار کرتے۔ کیونکہ اس عقیدہ کے اصل عربی الفاظ یہ ہے۔

ان لله تعالىٰ يدين وهما صفة له في ذاته.

یعنی اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں ان کی صفات ہیں۔

یہ ترجمہ ان الفاظ کا ڈاکٹر صاحب نے کیا ہے۔ جس سے تغائر اور تقسیم کا ہونا صاف صاف ظاہر ہے۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۱ ۲۔ سلفی عقائد، ص ۶۷

۳۔ سلفی عقائد، ص ۹۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہر کوئی اس سے یہی مفہوم لیتا ہے کیونکہ ظرف مظروف سے غیر ہوتا ہے۔ بعد والے الفاظ

لیستا بجارحتین ولیستا بمرکبتین.

سے مراد یہ ہے کہ دونوں ہاتھ مرکب اور آلات نہیں ہیں۔ یعنی ترکیب کی نفی ہاتھ سے کی ہے۔

عبارت میں ہاتھ اور وجود کے ترکب کی نفی موجود نہیں ہے۔ پھر جب ہاتھ دو ہو گئے تو دو ہاتھوں کے درمیان کیا ترکیب عقلی ممکن نہیں ہے؟ اور کیا دو کے دو اجزا نہیں ہوتے؟ اگر ڈاکٹر صاحب کو شک ہو، تو کسی عامی شخص سے پوچھ لے وہ سمجھا دیں گے۔ پس جب یہاں اس عبارت میں ترکیب اور تقسیم عقلی ممکن ہے، تو پھر ڈاکٹر صاحب نے اسے دلیل میں کیونکہ پیش کیا؟ یہ ڈاکٹر صاحب یا پھر ان کے اہل مکتب ہی بتا سکتے ہیں۔ ہم تو اس کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

یہ مفہوم منفی نہیں ہے

البتہ اتنی بات جانتے ہیں کہ مختلف فرقوں نے ''مرکب''، ''مؤلف'' اور ''منقسم'' جیسے الفاظ کو مستعمل کیا ہے۔ اور پھر وہ ان صفات الہیہ میں جن جن کو اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لیے اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے ثابت کیے ہیں۔ کو نفی کرنا چاہتے ہیں ان کو ''مرکب''، ''مؤلف'' اور ''منقسم'' کے مفہوم میں داخل کرتے ہیں اور پھر اللہ تعالیٰ سے اسے نفی کرتے ہیں۔ جو لوگ ان کی مراد کو نہیں جانتے۔ تو وہ غلط فہمی میں پڑ جاتے ہیں اور اس کو اللہ تعالیٰ کے لیے ''احدیت'' اور ''صمدیت'' کا اثبات خیال کرتے ہیں۔ جیسا کہ فخر رازیؒ نے لکھا:

> ان المراد من الاحدية كون تلك الحقيقة فى نفسها مفردة منزهة عن انحاء التركيب وذلك لان كل ماهية مركبة فهى مفتقرة الى كل واحد من اجزاء ہ و كل واحد من اجزاء ہ غيره فكل مركب فهو مفتقرالیٰ غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو ممكن لذاته فالاله الذى هو مبدأ جميع الكا ئنات ممتنع ان يكون ممكنا فهو فى نفسه فرد احد واذا ثبت الاحدية وجب ان لا يكون متحيزا لان كل متحيز فان يمينه مغائر ليساره وكل من كان كذلك فهو منقسم فالاحد مستحيل ان يكون متحيزا. (۱)

۱- الکبیر، ۱۱/ ۳۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

''احدیت'' سے مراد یہ ہے کہ یہ حقیقت فی نفسہا مفرد ہو اور ترکیب کے اقسام سے منزہ ہو، یہ اس لیے کہ ہر ماھیت جو مرکب ہوتی ہے تو وہ اپنے اجزاء میں سے ہر جز کی محتاج ہوتی ہے اور ان کی اجزاء میں ہر جز اس سے غیر ہوتا ہے۔ تو گویا ہر مرکب غیر کا محتاج ہو گیا اور ہر غیر کا محتاج ممکن لذاتہ ہوتا ہے۔ تو گویا ہر مرکب ممکن لذاتہ بنا۔ پس وہ الہ جو تمام کائنات کے لیے مبداء ہے۔ اس کا ممکن ہونا ممتنع ہے۔ تو وہ فی نفسہ ''فرد'' اور ''احد'' ہے۔ اور جب احدیت اس کی ثابت ہو گئی۔ تو یہ بھی واجب ہو گیا کہ وہ متحیز نہ ہو، کیونکہ ہر متحیز کا دایاں جانب بائیں جانب سے متغائر ہوتا ہے۔ جو بھی اس طرح ہو گا وہ منقسم ہو گا۔ پس ''احد'' کے لیے متحیز ہونا مستحیل ہے۔

آپ نے دیکھ لیا کہ جناب رازیؒ نے مرکب میں ان تمام اقسام کو داخل کیا۔ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے بعد کے لوگوں نے ایجاد کیے تھے۔ حالانکہ نزول قرآن کے وقت ان تراکیب کا نام ونشان بھی نہ تھا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔ ڈاکٹر صاحب نے بھی اصلا اسی جہمیت کی نمائندگی کی ہے، جو تقسیم عقلی کی نفی کے درپے ہیں۔ جہمی لٹریچر میں عام طور پر اسی ''توحید'' کا تذکرہ ہوتا ہے۔ جس میں صفات کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اصفھانیؒ نے بھی لکھا ہے کہ

> والدليل على وحدته انه لا تركيب فيه بوجه والالما كان واجب الوجود لذاته ضرورة افتقاره الى ما تركب منه. (١)
>
> دلیل اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر یہ ہے کہ اس کی ذات میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے ورنہ پھر وہ واجب لذاتہ نہ ہوتے۔ اس لیے کہ پھر وہ اپنے اجزاء کے محتاج ہوتے۔ جن سے اس کی ترکیب ہوئی ہے۔

اس تقسیم کی نفی خود اشعری علماء نے کی ہے۔ ابوحامد غزالیؒ نے ''تھافت الفلاسفہ'' میں فلاسفہ سے اس تقسیم کو نقل کیا ہے:

> بل زعموا ان التوحيد لايتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة بنفى الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق من خمسة اوجه. (٢)

بلکہ ان فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ توحید صرف اس صورت میں کامل ہوتی ہے جب ہر نوع کی وحدت ذات باری تعالیٰ کے لیے ثابت کی جائے اور ہر نوع کے وحدت کا اثبات صرف ہر نوع کے کثرت کی نفی سے کامل

۱۔ شرح الاصفہانیۃ، ص ۶۲ ۲۔ تہافتۃ الفلاسفہ، ص ۱۰۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے۔اور کثرت پانچ انواع سے ہی راہ پیدا کرتی ہے۔

پھر انہوں نے وہ پانچ تراکیب اور وجہ ذکر کیے ہیں۔ایک وجود اور ماھیت کی ترکیب، دوسرے خاص اور عام کی ترکیب، تیسرے ذات اور صفات کی ترکیب، یہ تینوں ترکیبین فی الکیفیۃ ہیں۔ایک ترکیب جسم کی اپنے ابعاض سے ہے یا تو پھر جواھر فردہ سے ہے۔یہ ترکیب حسی ہے۔یا پھر مادہ اور صورت سے ہے جو ترکیب عقلی ہے۔پھر لکھا ہے کہ

> اتفقت الفلاسفه علیٰ استحالة اثبات العلم والقدرة واالارادة للمبدء الاول كما اتفقت المعتزلة عليه ....وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدر مقارنا لوجودنا من غير تاخرلماخرج عن كونه زايدا علیٰ الذات بالمقارنة فكل شيء ذا طرء احدهما علیٰ الآخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا، فلو اقترنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان تكون مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا علیٰ نفي الصفات. (۱)

اس طویل عبارت کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ اور معتزلہ اس بات پر متفق القول ہے کہ علم، قدرت اور ارادہ کا اثبات مبدء اول کے لیے ثابت کرنا مستحیل ہے...... کیونکہ یہ کثرت کو واجب کرتے ہیں۔

دیکھو اگر یہی صفات ہم پر طاری ہو جائے تو ہم جانتے ہیں کہ وہ ہماری ذات پر زائد ہیں کیونکہ متجدد ہیں۔اور اگر بالفرض ان صفات کو ہماری ذات کے ساتھ مقارن بھی فرض کر دیا جائے تو یہ اس مقارنت کی بنا پر زائد علی الذات ہونے سے نہیں نکلتے، ہر دو چیزیں جب ان میں سے ایک دوسری پر طاری ہو جائے، اور یہ معلوم ہو، کہ یہ دوسرا پہلا نہیں ہے، اور پہلا دوسرا نہیں ہے۔اگر وہ ایک دوسرے کے مقارن بھی ہو، تب بھی عقل ان کے دوئی کو جانتی ہے۔پس صفات ذات اول کے مقارن ہونے کی بنا پر دوسرے ذات کے علاوہ ہونے سے نہیں نکلتے۔تو یہ صفات ذات واجب الوجود میں کثرت کو لازم کرتے ہیں، اور یہ محال ہے۔اس وجہ سے انہوں نے صفات کی نفی پر اتفاق کیا ہے۔

۱۔تہافۃ الفلاسفہ، ۱۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ابو حامد غزالیؒ کی تنقید

پھر ابو حامد غزالیؒ نے اس استدلال پر مفصل تنقید کی ہے۔ جس کو ہم نقل نہیں کر سکتے صرف ایک جملہ ملاحظہ ہو:

فیقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه. (۱)

ان سے کہا جائے گا تم نے کیسے جانا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں کثرت اس نوع کا مستحیل ہے؟ حالانکہ تم نے معتزلہ کے سوا تمام مسلمانوں کی مخالفت کا راستہ اختیار کیا ہے۔ تو اس کی کیا دلیل ہے؟

ڈاکٹر صاحب اگر چاہے تو اس بات پر دلائل قائم کر سکتے ہیں۔ یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی ایک اور رنگ میں لکھی ہے۔

وبالغت ملاحدة الفلاسفة فی نفی الصفات بنفی مسمى التركيب فقالوا التركيب خمسة انواع وكلها يجب نفيها عن الله. (۲)

یعنی ملحد فلاسفہ نے صفات الٰہیہ کی نفی میں ترکیب کی نفی کے ذریعے مبالغہ سے کام لیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ترکیب کے پانچ انواع ہیں۔ اور سب کی نفی اللہ تعالیٰ سے کرنا واجب ہے۔ پھر وہ اوپر درج شدہ پانچ ترکیبیں ذکر کی ہے۔ آگے لکھا ہے کہ

"وقد بسط الرد عليهم في غير هذا الموضع لكننا ننبه هنا علىٰ بعضه فنقول هذه الامور ليست تركيبا فى الحقيقة وبتقدير ان تكون تركيبا كما تدعونه فلا دليل لكم علىٰ نفيها بل الدليل يقتضى اثبات المعانى التى سميتموها تركيبا (۳)

ان لوگوں پر تفصیلی رد دوسری جگہ موجود ہے۔ لیکن ہم یہاں ان میں سے بعض پر تنبیہ کرتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ یہ امور در حقیقت ترکیب نہیں ہے اور بالفرض اگر ترکیب مان بھی لیں جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے تو پھر تمہارے لیے ان امور کی نفی پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ بلکہ دلیل ان معانی کے اثبات کا مقتضی ہے جن کو تم لوگوں نے ترکیب کا نام دیا ہے۔ فلاسفہ تھویل اور تقبیح کے لیے "افتقار" کا لفظ رکھتے ہیں۔ حالانکہ ذات وصفات میں صرف تلازم ہوتا ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں۔

۱۔ تہافتہ الفلاسفہ، ۱۱۳۔ ۲۔ الصفدیۃ، ص ۱۳۴ ۳۔ ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يؤدى الى ان يكون الاوّل محتاجا الىٰ هذه الصفات فلا يكون غنيامطلقا اذا الغنى المطلق من لا يحتاج الىٰ غيره ذاته؟ وهذا كلام وعظى في غاية الركاكة فان صفات الكمال لاتبائن ذات الكامل حتىٰ يقال انه محتاج الى غيره فاذا لم يزل ولايزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا؟ او كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة؟." (۱)

کبھی عبارت کو ایک اور قبیح شکل میں پیش کر کے کہتے ہیں کہ صفات کا اثبات تو اس بات کی طرف مفضی ہے کہ ذات باری تعالیٰ صفات کا محتاج ہو جائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو پھر وہ غنی مطلق نہیں رہے گا، کیونکہ غنی مطلق وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات کے غیر کا محتاج نہیں ہوتا۔ یہ قول واعظین کے کلام کی طرح بے دلیل ہے، جو انتہائی رکیک ہے۔ کیونکہ صفات کمال ذات کمال کے مبائن نہیں ہوتے۔ تاکہ کہا جائے کہ وہ غیر کا محتاج ہے۔ جب وہ ازل سے ابد تک علم، قدرت اور حیاۃ سے کامل ہے تو وہ محتاج کیونکر ہوگا؟ اور کیسے جائز ہے کہ کمال کے ساتھ اس ملازمت کو حاجت اور افتقار سے تعبیر کیا جائے۔ احباب ڈاکٹر صاحب کی عبارت ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں:

''اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد و مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو، اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اگرچہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو۔'' (۲)

احباب جان گئے ہوں گے کہ ہمارے محترم ڈاکٹر صاحب کن لوگوں کا نمائندہ ہے؟

ایک اہم بات کی وضاحت

اب ایک سوال اور جواب ملاحظہ ہو:

فان قيل اذااثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذالك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب قلنا قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود قديم لاعلة له ولا

۱۔ تہافۃ الفلاسفہ، ۱۱۶۔ ۲۔ سلفی عقائد اور آیات متشابہات، ص ۹۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

موجد فكذالك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة. (۱)

اگر کہا جائے کہ جب تم نے ذات اور صفت کو ثابت کیا، اور پھر صفت کو ذات میں حال جانا، تو یہ ترکیب ہوئی اور ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہوتی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا جائز نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قائل کا یہ قول کہ ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہے یہ ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ ہر موجود موجد کا محتاج ہوتا ہے۔ تو اسے کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ موجود اور قدیم ہے۔ نہ اس کے لیے کوئی علت ہے اور نہ موجد، اسی طرح کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ موصوف اور قدیم ہے۔ نہ اس کی ذات کی کوئی علت ہے اور نہ صفت کی اور نہ ہی اس کی صفت کی ذات کیساتھ قائم ہونے کی کوئی علت ہے۔ بلکہ کل قدیم ہے اور بغیر علت کے ہیں۔

اس سوال و جواب سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں احتیاج و افتقار کی بات کرنا در اصل تشبیہ کا نتیجہ ہے۔ جس میں جہمیہ اور فلاسفہ مبتلا ہیں۔ اس طویل بحث سے احباب سمجھ گئے ہوں گے کہ "ترکیب" کا الزام سراسر غلط ہے اور اگر بالفرض ذات اور صفات کے اجتماع کو ترکیب مان بھی لیں، تو پھر احتیاج لازم نہیں آتا اور نہ ہی یہ "ترکیب" ذات الٰہی میں ممنوع ہے اور جو آدمی منع کا مدعی ہو اسے دلائل فراہم کرنے چاہیے۔ حاصل یہ ہے کہ امام احمدؒ بن حنبل کی درج بالا عبارت میں اسی "ترکیب" کی بات موجود ہے۔ جس کی نفی ڈاکٹر صاحب کرتے ہیں۔ مگر پھر بھی اس سے انہوں نے استدلال کیا ہے۔

تنبیہ

جناب اعجاز اشرفی نے سلفیوں کے خلاف چند کتابیں لکھی ہیں۔ وہ اپنی کتاب میں لفظ "احد" پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اس میں رازیؒ، بیضاویؒ اور ابن عادل حنبلیؒ سے نقل کیا ہے کہ

> "اَحد" وہ لفظ ہے جو جسمیت، حیز اور جہت کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ جسم کم از کم دو جوہروں سے مرکب ہو گا اور یہ وحدت کے منافی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کا فرمان "اَحد" وحدانیت میں مبالغہ کو بیان کر رہا ہے۔ تو "اُحد" لازماً جسمیت کے منافی ہے۔" (۲)

اور لکھا ہے کہ

> "اُحد" کا لفظ تمام صفات جلال پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ لفظ "اللہ" تمام صفات کمال پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ واحد حقیقی وہ ذات ہے جو ہر قسم کی ترکیب اور اور تعدد سے منزہ اور مبرا ہوا

۱- تہافتہ الفلاسفہ، ۱۱۶۔ ۲- صفات متشابہات اور غیر مقلدین، ص ۵۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اسی طرح جو ان کے لوازم ہیں۔ ان سے بھی مبرا ہو جیسے جسمیت، تحیز اور اس کی حقیقت اور خواص میں شراکت داری جیسے وجوب الوجود، ذاتی قدرت اور حکمت تامہ جو الوہیت کا مقتضی ہے''۔(۱)

تعدد اور ترکیب کی بات تو ہم نے کی ہے کہ اگر ذات وصفات کے تلازم پر ترکیب و تعدد کا اطلاق یہ لوگ کرتے ہیں تو پھر یہ تعدد اور ترکیب وحدانیت کے بالکل منافی نہیں ہے۔ جو لوگ اس کے منافاۃ مع التوحید کے قائل ہیں وہ اس بات کے لیے دلائل فراہم کریں، شیخ الاسلام ابن تیمیہ ؒ اور ابو حامد غزالیؒ کی عبارتیں پیچھے گزر چکی ہیں۔ احباب ملاحظہ فرمالیں۔

یہاں دو باتیں اور نوٹ کرنے کی ہیں۔

ایک یہ بات کہ اشرفی صاحب نے مستدرک حاکم سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں: مشرکین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: اے محمد! اپنے رب کا ہمارے سامنے نسب نامہ بیان کیجیے، تو اللہ تعالیٰ نے اس سورت کو نازل کیا یعنی قل هو الله احد. (۲)

پھر لکھا کہ اس سورۃ کے مضامین کا تقاضا ہے کہ یہ محکمات میں سے ہو نہ کہ متشابہات میں سے۔ اس لیے کہ اس سورت کو اللہ تعالیٰ نے سائل کے جواب میں نازل کیا ہے اور اس کو ایک ضرورت کے تحت نازل کیا ہے۔(۳)

سوال یہ ہے کہ کیا سائل کے سوال میں جہت اور تحیز کی بات بھی شامل تھی؟ اگر نہیں تو اس کا ذکر کیونکر جواب میں آ گیا؟ نسب نامہ کے سوال کے جواب میں یہی بات کافی تھی کہ وہ فرد ہے، کسی کا باپ اور بیٹا نہیں ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ جہت اور تحیز کی بات اس میں کیونکر آ گئی؟ جبکہ نہ سوال میں اس کا ذکر ہے اور نہ ہی سیاق وسباق میں اس کا کوئی باعث؟ پھر اگر ہم ''احد'' کے مفہوم میں جہت وغیرہ کی نفی شامل مان لیں۔ تب بڑی مشکلات پیش آتی ہیں۔ پہلی مشکل یہ ہے کہ مابعد کی نازل آیات کا کیا کریں گے؟ جیسے

الرحمن على العرش استوىٰ ...... أأمنتم من في السماء ...... انى متوفيك ورافعك الىّ ...... اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ...... بل رفعه الله اليه ...... تعرج الملائكة والروح اليه.

اور ایسی ہی بے شمار احادیث کا کیا کریں گے؟ حالانکہ پھر یہ دونوں متضاد مفہوم کے حامل ہوں گے؟

۱۔ صفات متشابہات اور غیر مقلدین، ص ۵۵ ۲۔ ایضاً۔

۳۔ ایضاً، ص ۵۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

دوسری مشکل یہ ہے کہ مشرکین نے کیوں پھر اس پر اعتراض وارد نہیں کیا؟ کہ قرآن تو متضاد خیالات پیش کرتا ہے؟ سورۃ الاخلاص اور لیس کمثلہ شیء میں نفی جہت و جسمیت کر رہا ہے اور دیگر آیات میں ان دونوں چیزوں کا اثبات کر رہا ہے؟ حالانکہ اس کا دعویٰ عدم اختلاف کا ہے؟

تیسری مشکل یہ ہے کہ اساطین اشاعرہ نے کیوں لکھا ہے کہ قرآن میں جہت کی نفی کی تصریح نہیں ہے۔ خود جناب رازیؒ نے لکھا ہے کہ جہت وتحیز اور جسمیت کے مثبت الفاظ قرآن میں ہیں۔

فمن سمع من العوام فی اول الامر اثبات موجود لیس بجسم ولا متحیز ولا مشار الیه ظن ان هذا عدم محض فوقع فی التعطیل فکان الاصلح ان یخاطبوا بالفاظ دالة علی بعض ما یناسب مما تخیلوه او توهموه لیکون مخلوطا بما یدل علی الحق الصریح. (۱)

ادھر انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

اگر طبقات مانتے ہو تو

دوسری گزارش یہ ہے کہ ''طبقات الحنابلہ'' کا مصنف بقول بعض تفویض کے قائل ہے اور قاضی ابو یعلیٰ جو ان کے والد ہیں کو تو ڈاکٹر صاحب جانتے ہوں گے کہ مفوض قطعاً نہیں ہے۔ اگرچہ بعض عبارات کی بنا پر بعض لوگوں نے انہیں بھی قایل تفویض قرار دیا ہے۔ مگر ان لوگوں کو شبہ پڑا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے تو ان کے بارے میں ابن الجوزی سے نقل کیا ہے کہ

''میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہے۔ یہ اصحاب ابن حامد (۴۰۳ھ) ان کے شاگرد ابو یعلیٰ (۴۵۸ھ) اور ابن الزاغونی (۵۲۷ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔ انہوں نے یہ حدیث دیکھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور اللہ کی طرف اعضاء کی نسبت دیکھی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کی ذات پر زائد صورت کا، چہرے کا، دو آنکھوں کا، منہ کا، کوے کا، داڑھوں کا، چہرے کی چمک کا، دو ہاتھوں کا، ہتھیلی کا، چھنگلی کا، انگوٹھے اور سینے کا، ران کا، پنڈلیوں کا اور دو پاؤں کا اثبات کیا، اور کہا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے سر

۱۔ اساس التقدیس، ص ۱۴۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا اثبات نہیں کرتے کیونکہ ہم نے کسی روایت میں سر کا ذکر نہیں پایا۔" (۱)

جن لوگوں کا یہ عقیدہ ہو تو ان کے بارے میں ہمارا یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب انہیں مفوضہ نہیں مان سکتے انہیں ضرور بالضرور محترم مشبہ و مجسمہ قرار دیں گے جیسا کہ اس کی کتاب سے ظاہر ہے۔ مگر مصنف طبقات نے انہیں بقول بعض مفوض بنایا ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے

واعتقدوه ان الباری سبحانه استأثر بعلم حقائق صفاته و معانیها عن العالمین و فارق بها سائر الموصوفین. (۲)

اور انہوں نے عقیدہ رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حقائق صفات کے علم اور معانی کو اہل دنیا سے مخفی رکھا ہے اور انہی کے ذریعے وہ تمام صفات والی مخلوق سے جدا ہو گئے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ

واعتقدوا ان صفات الباری سبحانه معلومة من حیث اعلم هو، غیب من حیث انفردو استأثر. (۳)

اور انہوں نے اعتقاد رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات جہاں انہوں نے بتائے معلوم ہیں اور جہاں انہوں نے اسے اپنے لیے خالص اور مختص کیا مخفی ہیں۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ انہوں نے امام احمد کے بارے میں درج بالا قول لکھا ہے اور اسی بات پر اصرار کرتا ہے تو ہم انہیں کہیں گے کہ پھر قاضی ابو یعلیٰ کو بھی صاحب طبقات کے بقول "مفوضہ" میں سے تسلیم کر لیں۔ مگر ہمیں یقین ہے کہ محترم ایسا کبھی نہیں کریں گے کیونکہ "ابطال التاویلات" کے نام سے ان کی پوری موجود کتاب اس قول کے خلاف موجود ہے۔ بعینہ امام احمد بن حنبل کے بارے میں ہم یہی کہتے ہیں۔ ان کے کچھ اقوال ہم نے پہلے پیش کیے ہیں اور کچھ آگے پیش کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

"تفویض" کے بارے میں سلف کے اقوال کا استقرا تام رکھنے والے محقق اور امام شمس الدین ذہبی کا ایک قول ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

اما المتاخرون من اهل النظر قالوا مقالة مولدة ما علمت احدا سبقهم بها قالو ا هذه الصفات تمر کما جاء ت ولا تؤول مع اعتقاد ان ظاهر ها غیر مراد. (٤)

اہل نظر میں متاخرین لوگوں نے ایک ایسی نئی بات کہی ہے کہ میرے علم کے مطابق وہ کسی نے ان سے

۱- سلفی عقائد ص ۱۸ ۲- طبقات الحنابلہ ۲/۲۰۶

۳- ایضاً ۴- العلو ۲/۱۳۲۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پہلے نہیں کہی ہے وہ یہ ہے کہ احادیث کو اس طرح پر چلایا جائے گا جس طرح کہ وہ آئی ہیں۔ان کی تاویل نہیں کی جائے گی۔مگر یہ کام اس اعتقاد کے ساتھ کیا جائے گا کہ ان نصوص کا ظاہر مراد نہیں ہے۔

امام ذہبیؒ نے یہ قول امام ابویعلیٰ کے قول کی تشریح میں کہی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تفویض بقول ان کے ائمہ کرام میں سے کسی کا قول نہیں ہے بلکہ یہ ایک ''مقالہ مولدہ'' ہے۔اگر ڈاکٹر صاحب اس قول پر نظر رکھیں تو ان کے تمام درج شدہ اقوال کا تقریباً علاج ہو گیا ہے۔الحمدللہ رب العالمین

اسی عقیدہ میں یہ بھی ہے

تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب کو اس عبارت اور اس حوالہ پر اعتماد و اطمینان ہے تو ہم اسی عقیدہ سے چند اور عبارتیں ان کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔تاکہ ہمیں بھی یقین ہو جائے کہ وہ حقیقتاً امام احمدؒ بن حنبل کا مذکورہ عقیدہ مانتے ہیں۔فرماتے ہیں:

وکان یقول ان القرآن کیف تصرف غیر مخلوق فان اللہ تعالیٰ تکلم بالصوت والحرف. (۱)

قرآن مجید کو جس طرح بھی پڑھا جائے، خدا کا کلام ہے اور بے شک اللہ تعالیٰ نے حرف اور آواز کے ساتھ تکلم کیا ہے۔اسی عقیدہ میں ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ

وکان یقول فی معنی الاستواء ھو العلو والارتفاع ولم یزل اللہ تعالیٰ عالیا رفیعا قبل ان یخلق عرشہ فھو فوق کل شیء والعالی علیٰ کل شیء. (۲)

وہ یعنی امام احمدؒ بن حنبل استواء کے بارے میں فرماتے تھے کہ اس سے علو اور بلندی مراد ہے۔اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے بلند اور رفیع تھے۔مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی (اور بعد میں بھی) وہ ہر چیز کے اوپر ہے اور ہر چیز سے بلند ہے۔

اسی عقیدے میں یہ بھی لکھا ہے کہ

ومذھب ابی عبد اللہ احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ ان للہ عزوجل وجھا لا کالصور المصورۃ والاعیان المخططۃ بل وجہ وصفۃ بقولہ کل شیء ھالک الا وجھہ (۳) ومن غیر معناہ فقد الحدعنہ وذالک عندہ وجہ فی

۱-طبقات الحنابلہ،۲/۲۵۵ ۲-ایضاً،۲/۲۵۶ ۳-القصص:۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الحقيقة دون المجاز ووجه الله باق لا يبلىٰ وصفته لا تفنى ومن ادعىٰ ان وجهه نفسه فقد الحد ومن غير معناه فقد كفر. (۱)

امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''وجہ'' ثابت ہے۔ مگر وہ مصور صورت اور منقش جسم کی طرح بالکل نہیں ہے بلکہ ''وجہ'' اور ان کی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہے کہ ''ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے مگر ان کا ''وجہ'' باقی رہے گا۔'' تو جس نے اس ''وجہ'' کے معنیٰ کو بدل دیا، تو اس نے حقیقت سے انحراف کیا اور یہ ''وجہ'' ان کے نزدیک حقیقتاً ''وجہ'' ہے، مجازاً نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا وجہ باقی ہے۔ پرانا نہیں ہوسکتا۔ ان کی صفت ہے، فانی نہیں ہوسکتا۔ تو جس شخص کا یہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ''وجہ'' سے مراد ان کی ذات ہے، وہ شخص ملحد ہے اور جس نے اس کے معنیٰ کو بدل دیا اس نے کفر کا ارتکاب کیا۔

اگر ڈاکٹر صاحب برا نہ مانے تو ہم عرض کریں کہ یہ الحاد اور کفر ان کی کتاب سے ہر شخص بآسانی ثابت کرسکتا ہے۔ ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب اگر تسلیم کرتے ہیں تو پھر اس پورے عقیدے کو تسلیم کریں۔

لطف یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے عبارت کا جو ٹکڑا نقل کیا ہے اس کے آخر میں یہ الفاظ درج ہیں

''ويفسد ان تكون يده القوة والنعمة والتفضل لان جمع يد أيد وجمع تلك آياد ولو كانت اليد عنده القوة لسقطت فضيلة ياآدم وثبتت حجة ابليس.'' (۲)

''ید'' کی تعبیر ''قوت'' ''نعمت'' اور تفضّل سے کرنا فاسد ہے۔ کیونکہ ''ید'' کی جمع ''اید'' ہے اور اس کی جمع ''آیادی'' ہے۔ اگر ''ید'' کا مفہوم ان کے نزدیک ''قوت'' ہوتا، تو پھر حضرت آدم علیہ السلام کی فضیلت ساقط ہوجاتی اور ابلیس کی حجت ثابت ہوجاتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس عبارت میں سلفیوں کے خلاف بنظر دقیق کچھ بھی نہیں ہے۔ اگرچہ بظاہر اس کا توہم ہوتا ہے مگر ''جو شیٔ کی حقیقت کو نہ دیکھے تو وہ نظر کیا''

۱۔ طبقات الحنابلہ، ۲/۲۵۴   ۲۔ ایضاً، ۲/۲۵۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

کیا اللہ تعالیٰ مُماس بالعرش ہے؟

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے فرماتے ہیں:

"نیز امام احمدؒ فرماتے ہیں: ولا یجوز ان یقال استویٰ بمما سة ولا بملاقاة تعالیٰ الله عن ذلك علوا کبیر ا." (۱) یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو چھو کر یا اس کے ساتھ لگ کر استواء کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند اور برتر ہے۔

ہم کہتے ہیں

کہ اگر محترم اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اہل حدیث اللہ تعالیٰ کے عرش کے ساتھ مماست کے قائل ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ اس کے قائل نہیں ہیں تو یہ افتراء محض ہے۔ ہم نے اس حوالے سے چند عبارتیں پہلے پیش کی ہیں۔ ایک دو اور ملاحظہ ہو۔ علامہ ابن مانع فرماتے ہیں کہ:

فذهب السلف الصالح ان الله مستوٍعلیٰ عرشه حقیقة من غیر مماسة ولا حاجة الی شیء من مخلوقاته ومذهب جهم بن صفوان و شیخه الجعد بن درهم و شیخه ابان بن سمعان الیهودی واشیاخهم واتباعهم تحریف کلام الله وعدم الرضی والتسلیم لما اخبربه عن نفسه او اخبر به عنه رسوله فقالوا استویٰ استولیٰ او قهر او ملك او غلب. (۲)

سلف صالح اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حقیقتاً مستوی ہے مگر اس کے ساتھ مماس نہیں ہے اور نہ ہی مخلوقات میں سے وہ کسی چیز کا محتاج ہے۔ جہم بن صفوان اور اس کے استاد جعد بن درھم اور اس کے استاد ابان بن سمعان یہودی اور ان کے شیوخ و اتباع کا مذہب کلام اللہ میں تحریف کرنا، اور اللہ تعالیٰ کے اخبار عن ذاتہ پر راضی نہ ہونا اور اسے تسلیم نہیں کرنا ہے، اور اسی طرح اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خبر پر بھی راضی نہیں ہونا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ

۱-طبقات الحنابلہ، ۲/۲۵۶

۲-شرح السفارینیہ، ص ۲۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استویٰ کا مطلب استیلاء یا قہر یا ملک یا غلبہ ہے۔

اسی طرح امام ابوالقاسم اندلسیؒ نے اس حدیث ینزل ربنا تبارك و تعالیٰ كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخر فيقول من يدعونى فاستجيب له ومن يسألنى فاعطيه ومن يستغفرنى فأغفر له کی تشریح میں لکھا ہے کہ

فى هذا الحديث دليل علىٰ انه تعالىٰ فى السماء على العرش فوق سبع سموات من غير مماسة ولا تكييف. (۱)

اس حدیث میں اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی جانب میں سات آسمانوں کے اوپر عرش پر جلوہ افروز ہیں۔ مگر بغیر مماست اور بغیر تکیف کے۔

ایک اور جگہ سیدنا ابن مسعودؓ کے قول کی تشریح میں لکھتے ہیں:

يريد فوق العرش لان العرش آخر المخلوقات ليس فوقه مخلوق والله تعالىٰ اعلىٰ المخلوقات دون تكييف ولا مماسة. (۲)

سیدنا ابن مسعودؓ نے اس سے عرش کے اوپر ہونے کا ارادہ کیا ہے۔ کیونکہ عرش مخلوقات میں سے آخری مخلوق ہے۔ اس کے اوپر کوئی مخلوق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات سے بلند ہے۔ مگر بغیر تکیف اور بغیر مماست کے۔

ان عبارات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلفی عرش پر اللہ تعالیٰ کے استواء کے ساتھ مماست کے قائل نہیں ہیں۔ لہٰذا محترم ڈاکٹر صاحب کا ابوالفضل تمیمی کے اس عبارت سے فائدہ اٹھانا بالکل بے نتیجہ ثابت ہوا ہے، الحمد للہ رب العالمین۔

ابوالفضلؒ کے بارے میں ایک وضاحت

امام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب یہ عقیدہ جس سے ڈاکٹر صاحب نے جہمیہ کے امام العصر جرکسی کے واسطے سے مختلف ٹکڑے نقل کیے ہیں۔ ابوالفضل تمیمیؒ المتوفی ۴۱۰ھ کا مرتب کردہ ہے جس سے ابومحمد رزق اللہ تمیمیؒ نے نقل کیا ہے جو ۴۸۸ھ میں وفات ہیں۔ اس عقیدہ کو انہوں نے بالسند امام احمد بن حنبلؒ سے نقل نہیں کیا ہے بلکہ اپنے فہم کے مطابق اسے مرتب کیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

وله فى هذا الباب مصنف ذكر فيه اعتقاد احمد ما فهمه ولم يذكر فيه

۱۔ الاجتماع ص ۸۳ ۲۔ ایضاً ص ۸۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الفاظه وانما ذكر جمل الاعتقاد بلفظ نفسه وجعل يقول وكان ابو عبدالله يقول وهو بمنزلة من يصنف كتابا فى الفقه على رأى بعض الائمة ويذكر مذهبه بحسب مافهمه ورآه وانكان غيره بمذهب ذلك الامام اعلم منه بالفاظه وافهم بمقاصده. (۱)

ابوالفضل تمیمی کی عقائد کے باب میں ایک تصنیف بھی ہے جس میں انہوں نے امام احمد بن حنبلؒ کے اعتقاد کو اپنے فہم کے مطابق ذکر کیا ہے۔ اس میں امام احمد بن حنبلؒ کے الفاظ ذکر نہیں کیے ہیں بلکہ ان کے جملہ اعتقادات اپنے الفاظ میں نقل کیے ہیں۔ مگر طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ ابو عبداللہ یعنی امام احمدؒ کا یہ قول ہے اور یہ خیال ہے۔ یہ بالکل اس طرح ہے جیسے کوئی عالم بعض ائمہ کی رائے کے مطابق ایک کتاب فقہ میں تصنیف کرے۔ اور پھر اس میں اپنے امام کا مذہب اپنے فہم وخیال کے مطابق ذکر کرے۔ اگرچہ دیگر لوگ اس امام کے مذہب کے ان سے زیادہ علم والے ہوں اور اس امام کے الفاظ کو بھی اس سے زیادہ جانتے ہوں۔ اور ان کے مقاصد کا بھی اس سے زیادہ فہم رکھتے ہوں۔

اس بات کی دلیل

اس عقیدے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے اس قول کے لیے بہت سے دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے بالسند منقول کسی عقیدے میں بھی ''من غیر مماسۃ'' کے الفاظ وارد نہیں ہے۔ لیکن اس عقیدے میں یہ الفاظ وارد ہیں، اس عدم نقل کی وجہ یہ ہے کہ امام احمدؒ وقاف عند القرآن والسنہ تھے، وہ نصوص سے سر مو تجاوز نہیں کرتے تھے، یہ تو بعد میں جب جہمی لوگوں نے اعتراض قائم کیا کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو جسم مانتے ہیں اور انہیں عرش سے مماس مانتے ہیں تو ہمارے علماء نے مجبوری کی بنا پر اس کی نفی کی تصریح کی۔ ورنہ جس طرح ہم اللہ تعالیٰ پر ایجابا وسلبا جسم کے اطلاق سے گریز کرتے ہیں اسی طرح ''مماست'' اور ''عدم مماست'' کے اطلاق سے بھی گریز کرتے ہیں، یہی اہل سنت کے مذہب کا تقاضا اور مطالبہ ہے۔ کیونکہ نصوص میں ان کے اطلاق سے ایجابا وسلبا سکوت ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں:

المبحث الثالث هل استوىٰ الله علىٰ العرش بمماسة اوبغير مماسة؟
الجواب ان نقول فى هذا كما قلنا فى الاول، السوال عن هذا بدعة و

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۰۱/۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیس لنا ان نقول بمماسة او غیر مماسة بل نقول استویٰ ولا نتجاوز القرآن والحدیث ...... لقد اخطأ بعض العلماء الذین قالوا ان الله استویٰ علیٰ العرش بدون مماسة، وانه لیس لهم الحق ان یقولوا بمماسة او بدون مماسة لان ذلك لم یرد." (۱)

کیا اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء مماست (چھونے) یا غیر مماست سے ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔ ہمارے لیے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ وہ عرش پر مماست کیساتھ مستوی ہے یا بدون مماست۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ ہم قرآن وحدیث سے تجاوز نہیں کرتے ہیں۔ ......اس لیے ہم کہتے ہیں کہ بعض ان علماء کو خطا لگی ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بغیر مماست کے مستوی ہے۔ ان کے لیے کوئی حق نہیں ہے کہ وہ کہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مماست کے ساتھ مستوی ہے یا بدون مماست کے، کیونکہ یہ چیز نصوص میں وارد نہیں ہے۔

ان علماء کے موقف کو سمجھنے کے لیے جنہوں نے ''من غیر مماسة'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں اس کتاب کی جلد اول ص ۷۴۵ کی طرف رجوع کریں۔

۱۔ شرح السفارینیہ ص ۲۳۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا امام احمد مفوِّض ہے؟

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے شہرستانیؒ سے ایک طویل عبارت نقل کرتے ہیں اور اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ اہل تفویض میں سے ہیں۔ ہم صرف اس کا ترجمہ احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:

"جان لو کہ اصحاب حدیث میں سے سلف نے دیکھا کہ معتزلہ علم کلام میں غلو سے کام لے رہے ہیں اور ان سنتوں کی مخالفت پر کمر بستہ ہوئے ہیں جن کو وہ ائمہ راشدین کے زمانے سے جانتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے دیکھا کہ مسئلہ تقدیر میں بنو امیہ کے حکمران معتزلہ کی تائید کرتے رہے ہیں اور بنو عباس کے کئی حکمرانوں نے صفات الٰہی کی نفی میں اور قرآن کے مخلوق میں معتزلہ کی ہم نوائی کی۔ تو وہ قرآن پاک کی متشابہ آیات اور متشابہ حدیثوں کے بارے میں اہل السنّت والجماعۃ کے مذہب وطریقہ کو ثابت کرنے میں متحیر ہوئے۔ امام احمد بن حنبلؒ اور داؤد بن علی اصفہانیؒ اور سلف کے بعض ائمہ نے پچھلے سلف اور اصحاب حدیث مثلا امام مالکؒ اور مقاتل بن سلیمان کے طریقے کو سلامتی کا طریقہ سمجھ کر اختیار کیا، اور کہا کہ قرآن وسنت میں جو وارد ہوا ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ہم صفات کی تاویل کے درپے نہیں ہوتے کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ عزوجل کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور ذہن میں اللہ تعالیٰ کے ان صفات کے بارے میں جو تخیل پیدا ہوتا ہے وہ ذہن کی اختراع ہے جو خود مخلوق ہے اور وہ حضرات تشبیہ سے اس حد تک بچتے تھے کہ کہتے تھے کہ جو کوئی یہ قرآنی الفاظ خلقت بیدی (میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اسے پیدا کیا) پڑھتے ہوئے اپنے ہاتھ کو حرکت دے یا یہ حدیث قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن (مومن کا دل رحمٰن کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں میں ہے) روایت کرتے ہوئے اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کریں تو واجب ہے کہ اس کا ہاتھ اور اس کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا جائے۔" (۱)

۱۔ سلفی عقائد، ص ۵۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم اس حوالے سے چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

متضاد روایتیں دیکھ لیں

پہلی گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہر گری پڑی بات نقل کرتے ہیں۔ اس کا مطلب صاف ظاہر ہے کہ اپنی جیت کو ثابت کرنا اور سلفیوں کو بدنام کرنا اور ان کے نوجوانوں کو عقائد کے باب میں پریشان کرنا ہے۔ اب اس عبارت میں اگرچہ صاف اور واضح طور پر لکھا ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ تاویل کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا کہنا کہ ''قرآن و سنت میں جو کچھ وارد ہوا ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ہم صفات کی تاویل کی درپے نہیں ہوتے۔'' اور ڈاکٹر صاحب نے اس کو اپنی تائید میں نقل کیا ہے مگر یہ خیال نہیں رہا کہ اس سے پہلے انہوں نے اپنی کتاب کے ص ۴۹ پر ایک عنوان لگایا ہے کہ ''امام احمد تاویل کرتے ہیں'' اور پھر اس کے تحت ایک روایت نقل کی ہے جس کا ترجمہ ان کے الفاظ میں یہ ہے:

> ''امام احمدؒ نے ذکر کیا کہ مناظرے کے دن فریق مخالف نے میرے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورۃ بقرہ اور سورۃ تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ان کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وجاء ربك والملك صفا صفا'' یعنی اس کی قدرت آئے گی۔'' (۱)

اس روایت کی حقیقت ہم نے پیچھے واضح کر دی ہے ہم یہاں کہنا یہ چاہ رہے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کو کس پر اعتماد ہے ابن الجوزی پر یا عبدالکریم شہرستانی پر؟ دونوں کو کیسے امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب قرار دیا ہے؟ حالانکہ یہ دونوں اقوال ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ یہ ہم نہیں سمجھ سکتے۔ اس گتھی کو محترم خود سلجھا سکتے ہیں۔ اور یا پھر ان کے اصحاب و تلامذہ، ہمیں امید ہے کہ وہ ان شاء اللہ تعالیٰ اسے سلجھا کر ہی رہیں گے۔

امام احمد رحمہ اللہ اہل سنت ہیں

دوسری گزارش ہماری یہ ہے کہ شہرستانیؒ کی اس عبارت میں تو صاف طور سے مذکور ہے کہ ''ولا نتعرض للتاويل بعد ان نعلم قطعا ان الله عزوجل لا يشبه شيئا من المخلوقات'' یعنی ان کی تاویل کے درپے نہیں ہوتے۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ عزوجل کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے۔ اس عبارت سے تو بالصراحت معلوم ہے کہ وہ حضرات نہ تاویل اجمالی کے قائل ہیں اور نہ تاویل تفصیلی کے۔ کیونکہ اگر وہ تاویل کے قائل ہوتے تو شہرستانیؒ عبارت میں اس بات کی وضاحت کر

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

لیتے۔ مگر پوری عبارت کو بار بار پڑھ لیجئے کہیں بھی کوئی اشارہ نہیں ملے گا۔ اس سے تو صاف مسلک اہل حدیث کا اثبات ہو رہا ہے۔

ہمارے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ امام اہلسنت امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق وغیرہ نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ ''تشبیہ اس وقت ہوگی جب کوئی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ اور سمع کو مخلوق کے ہاتھ اور سمع سے مشابہ قرار دے یعنی وہ کہے اللہ کا ہاتھ اور سمع مخلوق کے ہاتھ اور سمع جیسا ہے اور جب وہ یہ بات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور سمع مخلوق کے ہاتھ اور سمع کی طرح ہے تو یہی تشبیہ ہے اور جب یہ کہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اس کے لیے ہاتھ ہے، سمع ہے، بصر ہے اور یہ نہ کہے کہ کیسے ہیں۔ اور نہ یہ کہے کہ مخلوق کی سمع کی طرح ہے تو یہ تشبیہ بالکل نہیں ہے۔'' امام ترمذی فرماتے ہیں:

وقال اسحق بن ابراهيم انما يكون التشبيه اذا قال يد كيد او مثل يد او سمع كسمع او مثل سمع فاذا قال سمع كسمع او مثل سمع فهذا التشبيه واما اذا قال كما قال الله تعالىٰ يد و سمع و بصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لايكون تشبيها. (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جب لوگ نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں اور نفس ''ید''، ''سمع''، ''بصر'' وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں اور اسکے اثبات کو تشبیہ و تجسیم نہیں قرار دیتے ہیں اور تاویل کے درپے بھی نہیں ہوتے تو یہ عین مسلک اہل سنت والجماعت ہے۔ الحمدللہ۔

امام ترمذیؒ کی اس درج شدہ عبارت سے احباب اہل سنت اور جہمیہ کے مذہب میں تمیز کر سکتے ہیں کہ اہل سنت نفس صفات الٰہیہ جیسے ''ید، عین، بصر، سمع'' وغیرہ کے اثبات کو موجب تشبیہ و تجسیم نہیں کہتے، جہمیہ نفس اثبات صفات خبریہ کو تشبیہ و تجسیم قرار دیتے ہیں۔ اس فرق کو ذہن نشین کرنے سے احباب جہمیت کے جراثیم سے محفوظ ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ڈاکٹر صاحب کو جب اس بات کا احساس ہوگیا کہ اس عبارت سے تو ائمہ اہل سنت کی تاویل سے براءت ثابت ہوتی ہے تو اپنے اکابر کی یاد تازہ کرتے ہوئے انہوں نے عبارت کے معنیٰ و مفہوم میں صریح تحریف کی اور لکھا کہ

<u>''ہم صفات متشابہ کے معنیٰ کے درپے نہیں ہوتے ہیں۔'' (۲)</u>

حالانکہ اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ''تاویل'' سے شہرستانیؒ کی مراد ''معنیٰ قطعاً'' نہیں ہے۔

۱- السنن ص ۲/ ۲۷۵ ۲- سلفی عقائد ص ۵۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ بعد میں وہ دو وجوہات اصطلاحی تاویل نہ کرنے کی ذکر کرتے ہیں۔ اگر وہ "تاویل" سے نفس "معنیٰ" کو مراد لیتے تب تو وہ دو وجوہات بالکل بے محل ٹھہرتے۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو محترم ان دو وجوہات کو لفظی ترجمہ و معنیٰ پر منطبق کر کے دکھادیں۔ یہ ان کا ہم پر احسان بھی ہوگا۔ مگر ہمیں یقین ہے کہ وہ ایسا ہرگز نہیں کریں گے۔

یہ روایت ثابت نہیں ہے

تیسری گزارش ہماری یہ ہے کہ شہرستانیؒ کی اس عبارت میں بعض باتیں تو بسند صحیح ثابت نہیں ہیں اور بعض باتیں بہت خطرناک حد کو پہنچیں گی، اگر ان کو من و عن قبول کرلیا جائے۔ اشارہ کرنے پر انگلی کاٹنے کی بات امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے بسند صحیح ثابت نہیں ہے۔ ابو عمر اندلسیؒ لکھتے ہیں:

روی حرملة بن یحییٰ قال سمعت عبدالله بن وهب یقول سمعت مالكؒ یقول من وصف شیئا من ذات الله مثل قوله "وقالت الیهود یدالله مغلولة" (المائده: ٦٤) واشار بیده الی عنقه ......او مثل قوله "وهو السمیع البصیر." (١) فاشار الیٰ عینیه او أذنه او شیئا من بدنه قطع ذلك منه لانه شبه الله بنفسه.

مگر یہ اقوال ان سے ثابت نہیں ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ابو عمر اندلسیؒ نے ان روایات کو اپنی متصل سند سے نقل نہیں کیا ہے۔ امام مالکؒ سے بلکہ منقطع اسناد کے ساتھ حرملہ تجیبی سے نقل کیا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خود حرملہ میں اختلاف ہے۔ بعض اس کی تضعیف کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ امام ابو حاتم نے کہا لا یحتج بحدیثه اور بعض دیگر اس کی توثیق کرتے ہیں۔ محقق عادل آل حمدان لکھتے ہیں:

قلت لم یثبت هذا عن مالك فان ابن البر لم یذکره باسناده المتصل عن الامام مالك بل ذکره باسناد منقطع عن حرملة التحیبی وقد اختلف فی حرملة فمنهم من ضعفه حتی قال فیه ابو حاتم رحمه الله لا یحتج بحدیثه ومنهم من وثقه. (٢)

جب روایت کی یہ حالت ہو تو اسے استدلال پھر ساقط الاعتبار لوگ ہی کر سکتے ہیں۔ اسی طرح امام احمدؒ کے بارے میں ابو نصر بن ذاذان کہتے ہیں کہ

۱۔ الشوریٰ: ۱۱

۲۔ الاحتجاج بالآثار ص ۱۰۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وبلغني ان احمد بن حنبل قرء عليه رجل وما قدروا الله حق قدره الخ قال ثم اومأ بيده، فقال له احمد قطعها الله قطعها الله قطعها الله ثم حرد وقام. (١)

مگر یہی محقق کہتے ہیں کہ یہ اثر بھی ضعیف ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ سے ثابت نہیں ہے۔ جس نے بھی اس روایت کو ان سے نقل کیا ہے۔ سند متصل سے نہیں کیا ہے۔

قلت وهو اثر ضعيف لايثبت عن الامام احمد رحمه الله فمن رواه لم يذكره عنه باسناد متصل عنه. (٢)

پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں روایتیں جو شہرستانیؒ نے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کی ہیں وہ ان سے سند متصل کے ساتھ ثابت نہیں ہے اور منقطع روایات قابل احتجاج اور لائق استناد نہیں ہیں۔

اب شہرستانیؒ کی بات کی دوسری جانب کو احباب دیکھ لیں۔ سیدنا ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت ''الامانات'' ''سمیعا بصیرا'' تک پڑھ لی تو میں نے دیکھا کہ انہوں نے ابہام اور مسبحہ یعنی انگوٹھے اور شہادت کی انگلیوں کو اپنے کان اور آنکھ پر رکھ لیے۔

حدثني ابو يونس سليم بن جبير مولىٰ ابي هريرة قال سمعت ابا هريرة يقرء هذه الاية"ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الى قوله تعالىٰ سميعا بصيرا(النساء :٥٨)قال رائيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع ابهامه على أذنه والتي تليها علىٰ عينه (٣)

جناب خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اپنی انگلیوں کو کان اور آنکھ پر رکھنا صفت سمع وبصر کے اثبات کی طرف اشارہ تھا نہ کہ ان کے سمع وبصر کو مخلوق کے سمع وبصر سے مشابہ قرار دینا اور مکیف کرنا۔

فيه اشارة الى صفة السمع والبصر فالمراد اثبات الصفتين لا التشبيه والتكييف (٤)

اشارے کے اثبات کے لیے روایات بہت ہیں ہم اختصار کے لیے صرف اس ایک روایت پر اکتفا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ بالفرض اگر یہ سخت حکم یعنی انگلی کاٹنے کا حکم ثابت بھی ہوجائے تو پھر صرف

۱-شرح اصول الاعتقاد ص ۴۳۲، ج ۳، ص ۷۳۹، ج ۳ ۲-ایضاً

۳-سنن ابوداؤد ص ۱۳، ۱۴ و شرح اصول الاعتقاد ص ۴۵۴، ج ۲ ۴-بذل المجهود ص ۱۴۴، ج ۱۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان لوگوں کے لیے ہوگا جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح مانتے ہوں۔ یعنی تشبیہ اور تجسیم کے مرض میں مبتلا ہوں۔ لیکن جو لوگ تفسیر اور توضیح کے لیے ایسے اشارات کرتے ہوں ان پر یہ حکم لاگو نہیں ہوتا۔

هذا ما عندی و العلم عندالله و علمه اتم واحكم.

سلف ''کیف'' کی تفویض کرتے ہیں

چوتھی گزارش ہماری یہ ہے کہ عبدالکریم شہرستانیؒ کی اس عبارت میں تفویض کی کوئی بات موجود نہیں ہے۔ مقصود تو ڈاکٹر صاحب کا یہی ہے کہ امام احمد وغیرہ کو مفوضہ ثابت کردیں۔ حالانکہ اس عبارت سے ان کی تائید بالکل نہیں ہو رہی ہے۔ اس سے وہی مفہوم ثابت ہوتا ہے جو عام اہل سنت والجماعت نے لیا ہے۔ یعنی اثبات المعنی وتفویض الکیف، دیکھیے مشہور مجتھد شارح السنن ابوسلیمان خطابیؒ فرماتے ہیں:

"قلت مذهب علماء السلف وائمة الفقهاء ان يجروا مثل هذه الاحاديث على ظاهرها ولا يريغوا لها المعانى ولا يتاولها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها." (۱)

میں کہتا ہوں کہ علماء سلف اور ائمہ فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس جیسی احادیث کو ظاہر پر چلائے ان کے لیے (خودساختہ) معانی تلاش نہ کریں اور نہ ان کی تاویل کریں کیونکہ انہیں علم ہے کہ ان کے مطالب پانے سے ان کا علم قاصر ہے۔ ہم نے ''خودساختہ'' کا لفظ اس لیے اضافہ کیا ہے کہ اپنا معنیٰ جو لفظ میں ہوتا ہے ان کے لیے ان الفاظ کا استعمال اجنبی ہے۔ ہماری اس بات کی ایک دلیل یہ ہے کہ خود ابوسلیمان خطابیؒ نے سلف کا مذہب اس طرح نقل کیا ہے جیسا کہ اہل سنت کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

فأما ما سألت عنه من الكلام فى الصفات و ما جاء منها فى الكتاب وفى السنن الصحيحة فان مذهب السلف اثباتها واجراء ها علىٰ ظاهرها ونفى الكيفية والتشبيه عنها." (۲)

اور جب بات ایسی ہے تو وہ کیونکر مفوضہ میں سے ہوگا؟ اس بات کا ایک دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ''بذل المجہود'' کے محقق نے بھی اپنے تعلیقات میں یہی مفہوم ان کے کلام کا متعین کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مقصود الخطابى الرد على التاويلات الجهمية لحديث النزول والرد علىٰ تفسيراتهم لصفة النزول وليس قصده التفويض فى المعنىٰ وانما

۱۔ معالم السنن، ۴/۳۳۱ ۲۔ العلو، ۲/۱۲۹۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قصده التفويض في الكيف." (بذل المجهود، ص ۱٤۸، ج ۱۸)

امام خطابی کا مقصود یہ ہے کہ جہمیہ نے جو حدیث نزول اور صفت نزول کی تاویلات اور تفسیرات کی ہیں ان پر رد کریں۔ ان کا ارادہ یہ نہیں ہے کہ تفویض فی المعنی کریں بلکہ ان کا مقصد تفویض فی الکیف کا ہے۔ اس عبارت سے ہمارے مطلب کی خوب وضاحت ہوئی ہے۔ آگے یہی محقق سلف طیب کے بارے میں تحریر کرتے ہیں۔

والسلف لم يكونوا مفوضين للمعاني فانهم كانوا يعرفون نصوص الصفات ومعانيها احسن المعرفة وانما كان تفويضهم في الكيف فقط كما قال الامام مالك رحمه الله الاستواء معلوم والكيف مجهول. (۱)

سلف معانی کی تفویض نہیں کرتے تھے، وہ نصوص کو جانتے تھے اور ان کے معانی کو بھی خوب جانتے تھے ان کی تفویض صرف کیفیت کی تفویض تھی جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ استواء تو معلوم ہے۔ البتہ اس کی کیفیت مجہول ہے۔ شیخ الہند جناب عبدالحقؒ محدث دھلوی نے بھی صرف کیفیت کی استثناء کی ہے فرماتے ہیں:

نزد محققين نزول صفتے است از صفات الٰهی مثل يدو استواء وجزء آن از متشابهات كه ايمان بدان بايد آورد. واز كيفيت آن بايد ايستاد۔ يعني تجلي ميكند باين صفت دروقت سحر. (۲)

شیخؒ کے آخری فقرہ سے دوسرے مفہوم کا بھی توہم ہوتا ہے۔ مگر ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے، واللہ اعلم، اور مولانا انور شاہؒ نے امام محمد بن الحسنؒ کے بارے میں لکھا کہ

ان البخاري رمىٰ محمدا رحمه الله بالجهمية وقال انه جهمي مع ان محمد صرح نفسه ان الاستواء على العرش ونحوه معلوم وكيفيته مجهول. (۳)

امام بخاریؒ نے محمد بن الحسن کو جہمیت سے متہم کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ جہمی ہے حالانکہ امام محمد بن الحسنؒ نے بذات خود تصریح کی ہے کہ استواء علی العرش وغیرہ معلوم ہے۔ مگر ان کی کیفیات مجہول ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسنؒ کو جہمیت سے دیگر محدثین نے بھی متہم کیا ہے جو امام بخاریؒ سے پہلے

۱- العلو، ۲/ ۱۲۹۴ ۲- اشعۃ اللمعات، ۲/ ۵۵۸

۳- فیض الباری، ۲/ ۴۱۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تھے۔ وہ اس میں متفرد نہیں ہے۔ کاشمیریؒ صاحب کی اس عبارت سے ہمیں خیال ہے۔

جناب ڈاکٹر صاحب کو یقین ہو گیا ہو گا کہ جو مذہب سلف طیب کا ہے وہی مذہب احناف کے امام محمد بن الحسنؒ کا بھی ہے کہ وہ صفات الٰہی کو معلوم جانتے ہیں صرف ان کی کیفیت کو مجہول قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا سلفیوں پر برسنا ان کا بے محل ہوا۔ امام محمد بن الحسنؒ اور امام مالکؒ کے قول میں صرف اتنا فرق ہے کہ امام مالکؒ نے صرف استواء کی بات کی اور اس کا تذکرہ کیا ہے اور امام محمد بن الحسنؒ نے جملہ صفات کی بات کی ہے۔ الحمدللہ رب العالمین

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آیاتِ متشابہات کی تاویل کی بحث

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب شہرستانیؒ کی باقی عبارت آگے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اوران حضرات نے کہا کہ ان آیات کی تفسیر اور تاویل کرنے میں ہم دو وجہ سے توقف کرتے ہیں۔

۱-متشابہ کے تاویل کے درپے ہونے سے قرآن پاک میں ممانعت ہے۔

فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكّر الا اولو الباب

تو وہ جن کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ متشابہات کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔ گمراہی ڈھونڈھنے کی غرض سے اور ان کی حقیقت ڈھونڈھنے کی غرض سے۔ حالانکہ ان کی حقیقت سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا اور راسخ فی العلم لوگ کہتے ہیں کہ ہم یقین رکھتے ہیں۔ اس پر سب جو ہمارے رب کی طرف سے ہیں۔ نصیحت صرف وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقل وادراک رکھتے ہیں۔

۲-اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ تاویل ظنی ہوتی ہے اور صفات الٰہی میں ظن سے کچھ کہنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہم ظن سے کسی ایسے معنیٰ کی تعیین کریں جو اللہ تعالیٰ کی مراد کے موافق نہ ہو۔ اس سے ہم زیغ اور کجی میں پڑ جائیں گے۔ لہٰذا ہم راسخ فی العلم لوگوں کے طریقے پر چلتے ہوئے ان ہی کی بات کرتے ہیں کہ ''کل من عند ربنا'' ہر بات کا علم ہمارے رب کے پاس ہے۔ ہم ان صفات کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ان کے باطن کی تصدیق کرتے ہیں ہم ان کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں۔ ہم ان صفات کی حقیقت کو جاننے کے مکلف بھی نہیں ہے کیونکہ ان کی حقیقت کو جاننا ایمان کی شرائط وارکان میں سے نہیں ہے۔ اور ان میں سے بعض حضرات نے صفات میں اس حد تک احتیاط کی ہے کہ وہ قرآن وحدیث کے عربی الفاظ مثلاً ید، وجہ اور استواء کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ تک نہیں کرتے تھے۔ اور ان کو جیسے کہ

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

وہ وارد ہیں۔ اسی طرح ذکر کرتے تھے یہی سلامتی کا راستہ ہے۔ جس میں تشبیہ کے اثرات بالکل نہیں ہے۔"(۱)

ہم اس عبارت کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

دلالت لفظ معنیٰ پر قطعی ہے

پہلی گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا جو ترجمہ ہم نے پیش کیا ہے۔ اس میں عربی عبارت کے ترجمہ میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ "ان حضرات نے کہا کہ ان آیات کی تفسیر اور تاویل کرنے میں ہم دو وجہ سے توقف کرتے ہیں۔" اس سے معلوم ہوا، کہ ڈاکٹر صاحب نے نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتاويل بعد ان نعلم قطعا ان الله عزوجل لا يشبه شيا من المخلوقات قرآن میں جو کچھ وارد ہوا ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ہم صفات متشابہ کے معنی کے درپے نہیں ہوتے۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ عزوجل کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے۔ (ایضاً ص ۵۴) کا جو ترجمہ کیا ہے درست قطعاً نہیں ہے۔

پہلی وجہ عدم صحت کی یہ ہے کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کے معنیٰ کا تعین ظنی ہے۔ یا لفظ کی دلالت معنی پر ظنی ہے۔ اور یہ تو بالکل بے محل بات ہے جس کو شہرستانیؒ کی کتاب سے کوئی مائی کا لعل نہیں سمجھ سکتا۔ دوسری وجہ عدم صحت کی یہ ہے کہ اگر یہ مطلب ہو جائے جیسا کہ اشاعرہ نے اسے اپنایا ہے تب بھی محققین کے نزدیک یہ ایک فضول اور مضحکہ خیز افسانہ ہے۔ لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو عالم کا سارا کارخانہ ہی ٹھپ ہو کر رہ جائے۔

ابن القیمؒ کی عبارت

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ انسان بالطبع مدنی ہے اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اکیلا رہے جیسے وحشی حیوانات رہتے ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنے ابنائے جنس ہی کے ساتھ رہے۔ اب جب وہ ان کے ساتھ رہے گا تو پھر لازم ہے کہ ان میں بعض لوگ بعض دیگر کے مفہوم و مراد کو سمجھ لیا کریں تا کہ ان کے درمیان تعاون حاصل ہو۔ اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ طریقہ سکھایا ہے کہ وہ الفاظ و کلمات کے ذریعے اور وسیلے سے ایک دوسرے کو اپنے مفہوم و مراد سے واقف کریں۔ اور دوسرے اس کی مراد کو پہچان سکیں جیسا کہ خود فرمایا:

۱۔ سلفی عقائد، ص ۵۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان (۱)

اور فرمایا کہ

وعلم آدم الاسماء کلھا (۲)

تو اس کی حکمت یہ ہے کہ متکلم کی مراد کو معلوم کیا جا سکے۔ پھر لکھا ہے کہ

"فلو لم یحصل له المعرفة کان فی ذلك ابطال لحکمة الله، وافسا د لمصالح بنی آدم وسلب عن الانسان خاصیته التی میزه بها علیٰ سائر الحیوان." (۳)

پس اگر انسان کو اس کلام سے معرفت حاصل نہ ہو جائے تو اس سے پھر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا باطل ہونا لازم آتا ہے اور بنی آدم کے مصالح کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اور انسان سے اس خاصیت کا بھی سلب کرنا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے اس کو تمام حیوانات پر فضیلت دی گئی ہے۔ آگے ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"ان حصول الیقین بمدلول الادلة السمعیة والعلم بمراد المتکلم بها ایسر واظهر من حصوله بمدلول الادلة العقلیة فان الادلة السمعیة تدل بقصد الدال وارادته وعلم المخاطب بذالك ایسرعلیه من علمه باقتضاء الدلیل العقلی مدلوله ولهذاکان اول مایفعله الطفل معرفة مراد ابویه بخطابهماله قبل علمه بالادلة العقلیة" (٤)

دلائل سمعیہ کے مدلول سے یقین کا حاصل ہونا، اور اس سے اس کے متکلم کے مراد کا حاصل ہونا زیادہ آسان اور بہت ظاہر ہے بنسبت دلائل عقلیہ سے اس کے یقین کے حصول کا۔ کیونکہ دلائل سمعیہ دال کے قصد وارادہ سے دلالت کرتے ہیں۔ مخاطب کا علم اس پر بہت آسان ہے۔ اس سے جتنا کہ دلائل عقلی کے اپنے مدلول کے تقاضا کا علم ہوتا ہے۔ اسی لیے اول اول بچہ اپنے والدین کے مراد کو ان کے خطاب کے ذریعے سمجھتا ہے۔ قبل اس کے کہ دلائل عقلیہ کے ذریعے اس کے علم کو جانے۔

اس عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو گئی کہ لفظ کی دلالت معنیٰ پر قطعی ہے۔ اشاعرہ نے جو بات کہی ہے وہ انسان کی طبیعت اور اللہ تعالیٰ کی حکمت سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔ تقریباً یہی بات ہمارے ہندوستان کے مشہور عبقری عالم شاہ اسماعیل شہیدؒ نے کی ہے۔

۱- الرحمٰن، ۱-۴ ۲- البقرۃ: ۳۱

۳- الصواعق المرسلۃ، ۲/ ۶۴۱ ۴- ایضاً، ۲/ ۷۵۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شاہ شہیدؒ نے اشاعرہ کے اس افسانے کو تہ بہ تہ جہل کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"لا يخفى على من له ادنى ممارسة باساليب الكلام ان هذا القول ناشى عن جهل متراكم اذ وضع الالفاظ لمعانيها من المتواترات فلا مدخل لعصمة الناقلين فيه." (۱)

جو شخص کلام کے اسالیب کا کچھ بھی تجربہ اور ذوق رکھتا ہو، اس پر یہ بات مخفی نہیں رہ سکتی کہ یہ قول تہ بہ تہ جہل کا نتیجہ ہے۔ اس لیے کہ الفاظ کی وضع معانی کے لیے متواترات کی قبیل سے ہیں۔ تو اس لیے اس میں راویوں کی عصمت کا کوئی دخل نہیں ہے۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ کی اس عبارت سے اس قول کے ضعف کی تین وجوہات واضح ہوگئی ہیں۔

۱- یہ قول ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اسالیب کلام کے ادنی ممارست کا بھی تجربہ نہیں ہے۔

۲- الفاظ کا وضع معانی کے لیے متواترات میں سے ہے۔

۳- متواترات میں رواۃ کی عصمت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

تیسری وجہ عدم صحت اس بات کی یہ ہے کہ اگر "تاویل" سے لفظ کا معنی مراد ہو، تب اس کا یہ مطلب ہوگا کہ متشابہ کے معنیٰ طلب کرنے سے بھی ہمیں اللہ تعالیٰ نے روکا ہے۔ حالانکہ آیت آل عمران میں "تاویل" سے مراد یہاں یا تو متحمل المعانی لفظ ہے اور یا پھر ان الفاظ کا مصداق ہے۔ جو آخرت سے متعلق ہیں۔

بہر حال ڈاکٹر صاحب کا متعین کردہ مفہوم درست نہیں بیٹھتا۔ خط کشیدہ الفاظ پر اگر دوبارہ نظر ڈال دیں تو دیکھ لیں گے کہ محترم نے وہاں "صفات متشابہات" کا اضافہ کیا ہے۔ جن کے لیے عربی عبارت میں الفاظ بھی موجود نہیں ہیں۔

یہاں تدافع ہے

دوسری گزارش ہماری یہ ہے کہ شہرستانیؒ کی عبارت میں تدافع ہے۔ پہلے انہوں نے لکھا کہ "ولا نتعرض للتاويل بعد ان نعلم قطعا ان الله عزوجل لا يشبه شيئا من المخلوقات" یعنی ہم تاویل صفات نہیں کرتے۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کے خیال میں اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت بھی مخلوق کی صفت سے

۱- عبقہ، ۵۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مشابہ نہیں ہے مگر یہاں لکھتے ہیں کہ وو کلنا علمه الی الله تعالیٰ ولسنا مکلفین بمعرفة ذلك یعنی ہم ان صفات کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں۔ اور ہم ان صفات کی حقیقت کو جاننے کے مکلّف بھی نہیں ہیں اور ایک جگہ لکھتے ہیں کہ آمنا بظاهره و صدقنا بباطنه ہم ان صفات کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے باطن کی تصدیق کرتے ہیں۔ وجہ تدافع یہ ہے کہ تفویض المعنیٰ کو بھی اشاعرہ تاویل میں شمار کرتے ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے ملا علی قاریؒ سے نقل کیا ہے کہ

''اس کے مطابق نص میں وارد صفات کی دو تاویلیں ہوئیں۔ ایک تفویض اور دوسری تاویل، اور شیخ ربانی ابو اسحاق شیرازیؒ، امام الحرمینؒ، غزالیؒ اور ہمارے دیگر ائمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجیء، صورت، شخص، رجل، قدم، ید، وجہ، غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کی ظاہری معنی کو ترک کر دیں۔'' (۱)

ملا علی قاریؒ کے اس قول سے ثابت ہوا کہ سلف و خلف ''تاویل'' پر متفق ہیں آگے لکھا ہے کہ سلف کی ''تاویل'' اجمالی ہے اور خلف کی ''تاویل'' تفصیلی ہے۔ مگر شہرستانیؒ پہلے ''تاویل'' کی مطلق نفی کرتے ہیں۔ چاہے وہ اجمالی ہو اور چاہے تفصیلی ہو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں واقعی علم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات سے مشابہ نہیں ہیں۔

لہٰذا اس ''تاویل'' کی ضرورت نہیں ہے اور ہم کرتے بھی نہیں ہے۔ مگر بعد میں جب کہتے ہیں کہ '' وو کلنا علمه الی الله تعالیٰ ولسنا مکلفین بمعرفة ذلك '' تو اس کا مطلب ہوا کہ ہمیں ظاہر سے تشبیہ و تجسیم کا شبہ ہو رہا ہے۔ کیونکہ معنی لغوی تو ان صفات کا مشکل نہیں ہے۔ اس لیے ہم اس کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ کیا کوئی معقول انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ ان دو عبارتوں میں تدافع نہیں ہے؟

ہاں اگر علم کی تفویض سے ان کی حقیقت کو جاننا مراد لیں۔ تب تدافع نہیں ہے۔ مگر یہ تو مسلک اہل حدیث ہے۔ آمنا بظاهره کی بات تو الگ رہی کہ ان کے نزدیک تو ظاہر ایسے امور کو مستلزم ہیں، جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اور اگر ہماری یہ اوپر درج شدہ توجیہ قبول کر لیں تو پھر سب عبارتیں اپنی اپنی جگہ درست بیٹھ جائیں گی۔

۱۔ سلفی عقائد ص ۲۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صفات متشابہات نہیں

تیسری گزارش ہماری یہ ہے کہ شہرستانیؒ کی عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ گویا سلف طیب کے ہاں بھی صفات الٰہی کا مسئلہ "متشابہات" میں داخل ہے حالانکہ ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ اس بات کے لیے شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ کی شہادت کافی ہے جو فرماتے ہیں کہ:

"اما الدليل على بطلان ذلك فاني ما اعلم عن احد من سلف الامة ولا من الائمة لا احمد بن حنبل ولا غيره انه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الاية." (۱)

اس قول کے باطل ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اکابر سلف اور ائمہ امت میں سے چاہے امام احمد بن حنبلؒ ہوں یا اور لوگ، میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس نے اسماء اور صفات الٰہی کے مسئلے کو اس متشابہ کے تحت رکھا ہو، جو آیت آل عمران میں داخل ہے۔

اگرچہ متاخرین اشاعرہ میں سے کچھ لوگوں نے یہ قول ضرور کیا ہے لیکن ائمہ سلف سے یہ قول قطعاً ثابت نہیں ہے ہم پہلی جلد میں اس پر بحث کر چکے ہیں۔ احباب اس کو ملاحظہ فرمالیں محمود الوسیؒ نے محکم اور متشابہ کی تفسیر میں بہت سارے اقوال سلف سے نقل کیے ہیں۔ ان میں سے کسی نے بھی صفات الٰہی کے مسئلے کو اس میں شامل نہیں کیا ہے۔ بلکہ اکثر سلف نے متشابہ کی وہ تفسیر و تعبیر کی ہے کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم و مطلب سمجھ میں آتا ہے اور معمول بہا رہے ہیں۔ یا حالاًیا مآلاً مثلاً سیدنا ابن عباسؓ فرماتے ہیں "محکمات" ناسخ، حلال و حرام اور حدود و فرائض کو کہتے ہیں۔ اور "متشابہات" ان آیات کو کہتے ہیں۔ جن پر ایمان لایا جائے گا، مگر جو معمول بہا نہیں ہیں۔ امام مجاہدؒ نے حلال و حرام کو "محکم" اور باقی کو "متشابہ" قرار دیا ہے۔ امام ضحاک "محکمات" ناسخ کو کہتے ہیں۔ اور "متشابہ" منسوخ آیات کو قرار دیتے ہیں۔

ان تفصیلات کو اگر آدمی ذہن نشین کر لے۔ تو وہ سمجھ سکتا ہے کہ آج کل "متشابہ" کا جو معنی رائج ہے۔ وہ کہاں سے نکل آیا ہے۔ ہم بہر حال کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ آلوسیؒ نے اقوال سلف کو نقل کرنے کے بعد لکھا:

"ثم اعلم ان كثيرا من الناس جعل الصفات النقلية من الاستواء واليد والقدم والنزول الى السماء الدنيا والضحك والتعجيب وامثالها من المتشابه." (۲)

۱- مجموع الفتاویٰ، ۲۹۴/۱۳ ۲- روح المعانی، ۸۷/۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جان لو کہ بہت سارے لوگوں نے صفات نقلیہ جیسے استواء، ید، قدم، نزول بر آسمان دنیا، ضحک، تعجب اوران جیسے دیگر صفات کو متشابہ میں داخل کیا ہے۔ جو لوگ آلوسیؒ کی عادات کو جانتے ہیں۔ وہ "کثیرا من السلف" کے بجائے "کثیر من الناس" کے لطف سے بے خبر نہیں ہوسکتے۔

امام احمد کا مسلک

چوتھی گزارش یہ ہے کہ اس عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ گویا امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک بھی القول فی صفات الباری بالظن غیر جائز ہے۔ یعنی صفات الٰہی میں ظن سے کچھ کہنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بات بالبداہت غلط ہے۔ ائمہ سلف میں سے کوئی بھی اس قول کا قائل نہیں ہے۔ یہ بات ہمارے علم کے مطابق سب سے پہلے ابن الجوزیؒ نے لکھی ہے کہ:

"انهم اثبتوا لله سبحانه و تعالیٰ صفات وصفات الحق جل جلاله لا تبثت الا بما ثبت به الذات من الأدلة القطعية." (۱)

یعنی ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے صفات صرف ان قطعی دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔ جن سے ان کی ذات ثابت ہوتی ہے۔

ائمہ سلف تو اخبار آحاد سے بھی صفات الٰہی میں استدلال کرتے ہیں۔ ایک دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔ کیونکہ کچھ روایتیں پہلے گزری ہیں۔ ابوبکر مروزیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے ان احادیث الصفات کے بارے میں پوچھا جن کو جہمیہ رد کرتے ہیں۔ جیسے صفات اور رویئت باری تعالیٰ، معراج اور عرش کی بلندی وغیرہ کے بارے میں وارد روایات واحادیث۔ تو انہوں نے ان کی تصحیح کی اور فرمایا ان احادیث کو امت کی تلقی بالقبول حاصل ہے اوران احادیث کو اس طرح چلایا جائے گا جیسا کہ وہ آئی ہیں۔

"حدثنا ابو بكر المروزی قال سألت احمد بن حنبل عن الاحاديث التی تردها الجهمية فی الصفات والرؤية والاسراء وقمة العرش فصححها وقال تلقتها الامة بالقبول وتمر الاخبار كماجاء ت" (۲)

قاضی ابن ابی یعلیٰ حنبلی مذہب کے خصائص اور خصائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"احداها الاجماع علیٰ اصوله التی اعتقدها والأخذ بصحة الاخبار التی

۱۔ العقیدۃ والکلام، ص ۲۳۰ ۲۔ طبقات الحنابلہ، ۱/ ۵۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعتمدھا حتیٰ من راغ عن ھذا الاصل کفروہ و حذروا منہ و ھجروہ" (۱)
ایک یہ کہ اتفاق ہے ان اصولوں پر جن کا انہوں نے اعتقاد رکھا ہے اور اخذ کرنا ان صحیح روایات سے جن پر انہوں نے اعتماد کیا ہے۔ جس شخص نے اس اصل سے انحراف کیا، وہ اس کی تکفیر کرتے ہیں۔ اس سے لوگوں کو ڈراتے ہیں اور اس سے دوری اختیار کرتے ہیں۔

ہم آگے جا کر حنبلی مذہب کے اصول بیان کریں گے، پیچھے ہم نے بیان کیا ہے، کہ عقائد کے لیے تواتر اور آحاد میں فرق کرنے کی بات اولا معتزلہ نے کی ہے۔ سر دست اتنی ہی بات کافی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اسماء و صفات میں عقل کی کارگزاری

اس عنوان کے تحت ڈاکٹر صاحب نے شیخ محمد بن صالح العثیمین ؒ کی ایک طویل عبارت پیش کی ہے۔ ہم اسی عبارت کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے قلم سے پیش کرتے ہیں۔ ہم ترجمہ میں بالعموم یہی طریقہ اپناتے ہیں مگر جہاں جہاں ہمیں اس کے ڈنڈی مارنے کا پتہ چلتا ہے۔ وہاں ہم اپنا راستہ الگ کر لیتے ہیں۔

ترجمہ ملاحظہ ہو:

"اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے اثبات کا یا ان کی نفی کا مدار نقلی و شرعی دلائل پر ہے عقلی پر نہیں۔ کیونکہ عقل اللہ تعالیٰ پر کوئی (تفصیلی) حکم نہیں لگا سکتی۔ اشاعرہ، معتزلہ، جہمیہ، اور دیگر اہل تعطیل جو صفات کے اثبات و نفی میں عقل کو مدار بناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل اللہ تعالیٰ کے لیے جس صفت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم اس کو ثابت مانتے ہیں۔ خواہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے اس کا اثبات کیا ہو یا نہیں؟ اسی طرح عقل جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم اس کی نفی کرتے ہیں۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے اس کا اثبات ہی کیا ہو۔ اور عقل جس صفت کا اللہ تعالیٰ کے لیے نہ اثبات کرتی ہو اور نہ نفی کرتی ہو۔ تو ان میں سے اکثر لوگ اس کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل کی دلالت اثباتی ہوتی ہے۔ لہٰذا عقل اگر کسی صفت کا اثبات کرے تو ہم اس کو ثابت مانیں گے۔ اور اگر اثبات نہ کرے تو ہم اس کی نفی کریں گے۔ اور کچھ لوگ ان میں سے توقف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل صفت کا اثبات نہیں کرتی۔ لہٰذا یہ لوگ عقل سے اللہ تعالیٰ کی صفت کا اثبات نہیں کرتے، اور چونکہ عقل کسی صفت کی نفی بھی نہیں کرتی۔ اس لیے وہ صفت کا انکار بھی نہیں کرتے۔ اور کہتے ہیں کہ ہم توقف کرتے ہیں۔ غرض اللہ تعالیٰ کے لیے

۱۔ طبقات الحنابلہ، ۱/۱۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا چیز واجب اور کیا منع ہے۔ اس بارے میں عام طور سے یہ لوگ عقل کو حاکم بناتے ہیں۔ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عقل جس صفت کا تقاضا کرتی ہے۔ آدمی اس کو اللہ تعالیٰ کا وصف جانے۔ اگرچہ کتاب وسنت میں اس کا ذکر نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کے لیے عقل جس وصف کی نفی کرتی ہو۔ آدمی اس کے وصف ہونے کی نفی کرے۔ اگرچہ کتاب وسنت میں اس کا تذکرہ موجود ہو۔ اس وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے۔ اور نہ وہ آسمان دنیا پر نازل ہوتا ہے۔ یہ لوگ ان میں تحریف کرتے ہیں اور اس تحریف کو تاویل کہتے ہیں۔ وہ ان صفات کا اگر سرے سے انکار کرتے تو یہ قرآن کی تکذیب ہوتی اور یہ لوگ کافر ہوتے۔ لیکن ان کا انکار تاویل کی صورت میں ہے جو ہمارے نزدیک تحریف ہے۔"(۱)

شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت ختم نہیں ہوئی ہے مگر چونکہ ڈاکٹر صاحب نے اس پر اعتراضات وارد کیے ہیں۔ اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ ہر حصے کے اعتراضات اس کے ساتھ ہی ذکر کریں۔ وبیدہ التوفیق۔

ڈاکٹر صاحب کی شکایت

ڈاکٹر صاحب محترم نے اس عبارت کے لکھنے پر شیخ ابن عثیمینؒ سے یہ شکایت کی ہے کہ

"علامہ عثیمینؒ نے اشاعرہ کی طرف منصوص صفات کی نفی کی نسبت کرنے میں انصاف نہیں کیا۔ اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے۔ وہ ان کو مانتے ہیں۔ البتہ یہ دیکھ کر کہ ان کی ظاہری معنی لینے کا عقل انکار کرتی ہے۔ اس لیے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنیٰ کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ اگرچہ بعد میں علامہ (ابن) عثیمینؒ انکار کو تاویل کے معنیٰ دیتے ہیں۔ لیکن پہلے تو انہوں نے کھلے لفظوں میں اشاعرہ کی طرف نفی کی نسبت کی۔ ان کی عبارت دوبارہ دیکھیے۔

ماقتضی العقل نفیه عن الله نفوه وان کان فی الکتب والسنة ولهذا یقولون لیس لله عین ولا وجه ولا له ید ولا استویٰ علی العرش

یعنی عقل اللہ تعالیٰ سے جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے یہ اس کی نفی کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ کتاب وسنت میں مذکور ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ

۱۔ سلفی عقائد، ص ۵۸، ۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے اور نہ اس نے آسمان دنیا پر نزول کیا ہے۔"(۱)
ہم اس شکایت کے حوالے سے دو تین باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

اشاعرہ کی بدعت

پہلی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب دوسروں کی معمولی باتوں پر بھی ناراض ہو جاتے ہیں اور خود بڑی بڑی تہمتیں دوسروں پر لگائے، تو اس کو محسوس تک نہیں کرتے ہیں۔ احباب نے اگر گزشتہ مباحث کا بغور مطالعہ کیا ہو، تو ہماری اس بات کے شواہد انہیں خود معلوم ہوں گے۔ یاددہانی کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اب یہاں شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت پر جس کو بعد میں خود انہوں نے بھی تاویل سے تعبیر کیا ہے۔ اتنا دکھ پہنچا ہے۔ لیکن کیا جن ماتریدی علماء نے اشاعرہ کی تضلیل وتبدیع کی ہے۔ اس پر ڈاکٹر صاحب نے کچھ آنسو بہائے ہیں؟ نہیں ایسا کبھی نہیں ہوا۔ پھر اس بات کی کیا وجہ ہے؟ اگر ڈاکٹر صاحب برا نہ مانے تو ہم ان کی خدمت میں ایک اور صرف ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔

شیخ عبدالرحیم صفت سمع وبصر کے بارے میں ساتویں فریدہ میں لکھتے ہیں:

"کہ مشائخ حنفیہ کہتے ہیں۔ صفت سمع مسموع اور صفت بصر مبصر سے متعلق ہے۔ شیخ ابوالحسنؒ اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے کہ یہ دونوں ہر موجود سے متعلق ہوتے ہیں جیسا کہ مسایرۃ لابن الھمام میں ہے۔ مشائخ حنفیہ کا قول قرآن وسنت سے مفہوم اور ان میں شائع ہے۔ اور تعمیم پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں ہے جس کا شرعا اعتبار ہو اور عقائد کو شریعت سے لیا جانا چاہیے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ادراک مبصر باصرہ سے کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کا ادراک سامعہ سے بھی جائز ہے۔ مگر عادت اللہ تعالیٰ کی یہ ہے کہ استعمال باصرہ کے وقت افاضہ ادراک کر لیتے ہیں۔"

اشاعرہ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے شیخ عبدالرحیم نے لکھا ہے:

الجواب ان ما ذکروہ ولو سلم دلالته علی التعمیم الا ان الرأی المجرد بدعة فی الشریعة فاولیٰ ان یکون ذلك فی علم التوحید و الصفات صرح بذالك الشیخ علی القاری فی شرح الفقه الاکبر." (۲)

جواب یہ ہے کہ یہ جو اشاعرہ نے کہا ہے اگر عمومیت پر اس کی دلالت کو تسلیم بھی کیا جائے۔ تو بھی

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۰ ۲۔ نظم الفرائد، ص ۱۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بات یہ ہے کہ مجرد رائے سے شریعت میں قول کرنا بدعت ہے تو علم توحید اور صفات کے باب میں تو اسے بطریق اولیٰ بدعت ہونا چاہیے۔ اس باب کو ملا علی قاریؒ نے شرح "الفقہ الاکبر" میں صراحتاً بیان کیا ہے۔

کیا فرماتے ہیں ڈاکٹر صاحب محترم اس قول کے بارے میں کہ جس میں اشاعرہ پر علم توحید والصفات کے باب میں ابتداع کا الزام وارد کیا گیا ہے؟ کچھ فرما سکیں گے؟ ہم منتظر ہیں۔

رضا بجنوریؒ کا جھوٹ

دوسری بات یہ ہے کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے صرف اشاعرہ کا تو نام نہیں لیا ہے۔ بلکہ تین فرقوں کا نام لیا ہے اصل عبارت یوں ہے:

فالمدار اذا علی السمع خلافا للاشاعرہ والمعتزلة والجهمية وغيرهم من اهل التعطيل.

مدار اسماء وصفات کا شریعت پر ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ اور جہمیہ وغیرہ کا اس سے اختلاف ہے۔

اب جو حکم انہوں نے لگایا ہے وہ بھی ان سب سے متعلق ہے۔

مگر محترم ڈاکٹر صاحب نے اسے صرف اشاعرہ تک محدود کر دیا ہے۔ غالباً اس تحدید کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اعتراض وارد ہو سکے۔ پھر ہم نے پہلے لکھا بھی ہے کہ تعطیل کا اطلاق تو تعطیل کلی و جزی دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے اگر تعطیل میں بھی ان کو شریک کر لیا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ہمارے خیال میں محترم کے اس اعتراض کا یہاں کوئی محل نہیں ہے۔ ہاں اگر بر بنائے تعصب ہو تو پھر بات دوسری ہے۔ ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں ایک دیوبندی محقق کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جو جھوٹ کا پلندہ ہے۔ دیکھتے ہیں ڈاکٹر صاحب کا انصاف اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ رضا بجنوری لکھتے ہیں:

"حافظ ابن تیمیہؒ نے امام الحرمینؒ اور حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کی تکفیر کی ۔ بلکہ ان کے کفر کو یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی سخت بتلایا۔ تمام علمائے مذہب اور سلاطین مصر و شام وغیرہ نے حافظ ابن تیمیہؒ سے متفقہ مطالبہ کیا تھا کہ وہ آیات وصفات باری تعالیٰ سے تعرض نہ کریں اور ان کے بارے میں اپنے متفرد نظریات لوگوں میں نہ پھیلائیں۔ بقول حضرت شاہ عبدالعزیز حافظ ابن تیمیہؒ کے زمانے میں بڑے بڑے علماء مصر و شام و مغرب نے ان کے تفرد کا رد کیا تھا اور ان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے تفردات علماء اہل سنت کی نظر میں مردود تھے۔تو ان کی مخالفت پر اب ردوقدح کا کیا موقع ہے؟ جب حافظ ابن تیمیہؒ کی نظر میں امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ کے عقائد کفریہ تھے اور تمام علماء وقت کے متفقہ مطالبہ کو ٹھکرا کر ان سب کو بھی مرتد و زندیق بتایا گیا۔ تو کیا ہمارے واسطے اس امر کی کھوج لگانا ضروری نہیں ہو جاتی کہ حافظ ابن تیمیہؒ اور ان کے مقابل جمہور علماء متقدمین و متاخرین کے مابین اختلاف اتنا شدید کیسے ہوا؟ اور بنیادی نکات اختلاف کیا کیا ہیں؟ اور آج جو تفردات حافظ ابن تیمیہؒ کی طرف دعوت عام بڑے وسیع پیانے پر دی جارہی ہے اس سے جمہور امت کے مسلک پر کیا کچھ اثرات پڑیں گے۔ظاہر ہے کہ ان سے غفلت برتنا سخت مضر ہوگا۔"(۱)

بجنوری نے یہ ضرورت بھی محسوس نہیں کی کہ حوالہ دیں کہ کہاں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے امام الحرمینؒ اور ابو حامد غزالیؒ کی تکفیر کی ہے؟ اور کہاں انہوں نے سب علماء کرام کو مرتد و زندیق قرار دیا؟ کذب و بہتان اس مکتب کے عام وخاص افراد کے لیے سرمایہ فخر ومباہات ہے۔

ہم نے آگے اس عبارت کی توجیہ کی ہے، احباب منتظر رہیں۔مگر ہم اس برخود غلط محقق سے پوچھتے ہیں کہ یہ جو آپ کے علاء الدین بخاری نے فتویٰ دیا کہ جو شخص ابن تیمیہؒ کو "شیخ الاسلام" کے لقب سے پکارتا ہے وہ کافر ہے، اس کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اس پر کیوں سکوت کیا ہے؟

اور یہ جو آپ کے "امام العصر جرکسی" نے امام شوکانیؒ کو "یہودی مدلس" قرار دیا ہے۔اس پر کیوں سکوت اختیار کیا ہے؟ علاء الدین بخاریؒ کو تو اللہ تعالیٰ نے سزا دی کہ اس کے اہل مکتب کے ایک شخص بدر عینیؒ نے لکھا: "من قال انه زنديق فانه زنديق" جو ابن تیمیہ کو زندیق کہتا ہے وہ خود زندیق ہے۔(۲) ان افتراءات کی تردید کے لیے شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ کی ایک ہی بات اور عبارت کافی ہے۔جو انہوں نے مناظرے کے دن اشاعرہ کے شیوخ وقضاۃ سے کہی تھی۔وہ یہ ہے کہ

"اگر میں تمہاری موافقت کرلوں تو میں کافر ہو جاؤں گا اس لیے کہ میں اس قول کے کفر ہونے کو جانتا ہوں اور تم جو یہ قول کرتے ہو، میرے نزدیک کافر نہیں ہو، کیوں کہ تم جاہل ہو۔"

اصل عبارت یہ ہے

"ولهذا كنت اقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا ان الله تعالىٰ

۱-انوار الباری،۱۴/ ۱۵،۱۶

۲-دیکھئے الرد الوافر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فوق العرش لما وقعت محنتهم، انالو وافقتكم كنت كافرا لانی اعلم ان قولكم كفر وانتم عندی لا تكفرون لانكم جهال " (۱)

جب وہ کبار مشائخ کو بھی جاہل قرار دیکر کفر سے معذور سمجھتے ہوں وہ عام مشائخ کی تکفیر کس طرح کر سکتے ہیں؟ اس کو رضا بجنوری کے اہل مکتب ہی سمجھ سکتے ہیں۔

تبدیع کی اجازت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ اشاعرہ کے سرخیل ابو حامد غزالیؒ نے تو یہاں تک "تاویل" کو وسعت دی ہے کہ وجودات خمسہ میں جس پر بھی نص کو منطبق کرے تو اس کی تکفیر نہیں کی جا سکتی، یعنی وجود ذاتی، وجود حسی، وجود خیالی، وجود عقلی، وجود شبھی اور لکھا ہے کہ:

"كل من نزّل قولا من اقوال صاحب الشرع علىٰ درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم ان ما قاله لا معنى له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر والزندقة." (۲)

جس آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک کو ان پانچ درجات میں سے کسی درجہ پر رکھ دیا۔ تو وہ شخص اس قول کا مصدق ہے۔ تکذیب یہ ہے کہ وہ ان تمام پانچ معانی کی نفی کرے اور کہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فرمان کا کوئی معنیٰ ہی نہیں ہے۔ یہ تو محض جھوٹ ہے۔ غرض ان کا یہ کہنے سے دھوکہ دینا تھا۔ یا دنیا و دولت کو جمع کرنا تھا۔ یہ قول البتہ کفر و زندقہ ہے۔

اس لیے ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کو وسعت فکر کا ثبوت دینا چاہیے تھا۔ مگر وہ بات بات پر آپے سے باہر ہو جاتے ہیں۔ پھر انہی سرخیل اشاعرہ نے ایک دوسرے کو گمراہ اور مبتدع کہنے کی اجازت دی ہے۔ لکھا ہے کہ

"يقول الحنبلی لا برهان علىٰ استحالة اختصاص الباری بجهة فوق ويقول الاشعری لا برهان علىٰ استحالة الرؤية وكأن كل واحد لا يرضى بما ذكره الخصم ولا يراه دليلا قاطعا وكيف ما كان فلا ينبغی ان يكفر كل فريق خصمه بان يراه غالطا فی البرهان، نعم يجوز ان يسميه ضالا او مبتدعا." (۳)

۱۔ الروضۃ الندیۃ، ص ۳۰۶ ۲۔ فیصل التفرقۃ، ۲۲۳ ۳۔ فیصل التفرقۃ، ص ۲۲۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حنبلی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جہت فوق سے مختص ہونے کے استحالہ پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ اشعری کہتے ہیں کہ رویت باری تعالیٰ کے استحالہ پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ گویا کہ ہر ایک دوسرے کے قول پر راضی نہیں ہے اور خصم کے قول کو دلیل قاطع نہیں سمجھتا۔ جس طرح بھی ہو بہر حال کسی فریق کو کسی فریق کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ اگر وہ اس کو استدلال کرنے میں غلطی پر سمجھتا ہے۔ ہاں یہ جائز ہے کہ وہ اسے ضال (گمراہ) اور مبتدع (بدعتی) کے نام سے مسمّیٰ کریں۔

جب اشاعرہ کے سرخیل نے برہان میں غلطی پر اسے ''ضال اور مبتدع'' کہنے کی اجازت دی ہے۔ تو پھر محترم کا شیخ ابن عثیمینؒ کی بات کو بتنگڑ بنانے سے کیا غرض ہے؟ فاضل قندھاریؒ لکھتے ہیں:

ان التصريح بالتاويل الغير الماثور عن السلف الذى يدعوا اليه البرهان قاطعا كان او غيره واظهارعندالعوام بدعة انكان فيه تشويش لقلوبهم واضراربدينهم واعتقادهم سواء كان فيما يتعلق باصول الاعتقاد او فروعه وعلىٰ هذا فللاشعرية ان يبدعوا المعتزلة فى تصريحهم بنفى رويته تعالىٰ حقيقية وتاويلها بمشاهدة القلب ويلزم علىٰ هذا ان يكون للحنابلة تبديع الاشاعره فى تصريحهم بنفى الجهة عنه تعالىٰ و قولهم بتساوى الجهات الست بالنسبة اليه تعالىٰ ونفى ثبوت الوجه والعين واليد والقدم والمجىء والاتيان ونحو ذلك له تعالىٰ و تاويل جميع ذلك بغير ما يظهر منه." (۱)

سلف سے جو تاویل منقول نہ ہو۔ اس تاویل پر تصریح کرنا جس کا برہان مطالبہ کر رہا ہو۔ چاہے وہ قاطع ہو یا غیر قاطع، اور عوام کے سامنے اس کو ظاہر کرنا ''بدعت'' ہے۔ اگر اس سے عوام کے دل پریشان ہوتے ہیں اور ان کے دین و اعتقاد کو نقصان پہنچتا ہو، برابر ہے۔ یہ ''تاویل'' اصول سے متعلق ہو یا فروع سے۔ اس بنیاد پر اگر دیکھا جائے تو اشاعرہ کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ معتزلہ کو بدعتی قرار دیں۔ کیونکہ انہوں نے رؤیت باری تعالیٰ کی نفی کی تصریح کی ہے اور اس کی تاویل مشاھدۃ القلب سے کی ہے اور اسی بنا پر لازم آتا ہے کہ حنابلہ کے لیے اشاعرہ کو بدعتی قرار دینا جائز ہو۔ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی کی تصریح کی ہے اور یہ قول کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بنسبت چھ جہات برابر اور مساوی ہے۔ اور وجہ، عین، ید، قدم، مجیء، اتیان اور ایسے ہی صفات کی غیر ظاہر سے تاویل کی ہے۔

۱- ابانۃ العلۃ قلمی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک معاصر شخص لکھتے ہیں:

"خیر القرون کے بعد سے قیامت تک شرعی احکام کی تین قسمیں ہیں۔ ا- پہلی وہ قسم جن کا دین محمدی کا حصہ ہونے میں اہل قبلہ کا کوئی اختلاف نہیں یعنی متفقہ فیما بین اہل الاسلام جیسے نماز پنجگانہ اور روزہ وحج وغیرہ۔ ۲- دوسری قسم وہ ہے جن کا دین محمدی کا حصہ ہونے میں اہل قبلہ کا اختلاف ہے۔ جیسے صدیق اکبرؓ کے خلیفہ بلافصل ہونے کا مسئلہ۔ ۳- تیسری قسم وہ ہے جو خالصتا فقہی واجتہادی ہے۔ پھر لکھا ہے "مثال کے طور پر تیسری قسم میں اپنے کسی فقہی مخالف کی تضلیل وتفسیق کرنا بجائے خود فسق وگناہ ہے کیونکہ اس قسم میں اپنے مسلک کے حق ہونے اور مد مخالف کے ناحق ہونے پر راجح گمان ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا جس کے مطابق ایک دوسرے کے خلاف منفی پروپیگنڈا کرنے کا قطعا کوئی جواز نہیں ہے اور دوسری قسم میں دائرہ تہذیب کے اندر رہتے ہوئے علمی زبان میں ایک دوسرے کی تضلیل اور صرف تضلیل کا جواز ہوسکتا ہے۔" (۱)

احباب اگر سوچیں تو ڈاکٹر صاحب کی ان تمام شکایات کا اس عبارت نے ازالہ کر دیا ہے جو انہوں نے سلفیوں سے اشاعرہ کو گمراہ اور بدعتی قرار دینے کی وجہ سے کی ہیں۔ اس لیے کہ اس بات کی اجازت ان کے حجت الاسلامؒ غزالی نے اور فاضل قندھاری نے دی ہے۔ الحمد للہ رب العالمین

تنبیہ

ہم نے پہلے امام ابوحنیفہ کا ایک قول اشعریؒ کی کتاب سے نقل کیا تھا، کہ جو آدمی حج کعبہ کو فرض سمجھتا ہے۔ مگر کہتا ہے کہ شاید وہ کعبہ کوئی اور ہو، تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا تھا کہ وہ آدمی مومن ہے۔ (۲) مگر ابوحامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

فلو قال قائل مثلا البیت الذی بمکة لیس الکعبة التی امرالله تعالیٰ بحجها فهذا کفر." (۳)

اگر کوئی آدمی یہ کہتا ہے کہ بیت اللہ جو مکہ میں ہے وہ وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے تو یہ کفر ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب کے لیے راہیں کشادہ ہیں۔ وہ ان دو اقوال میں جس کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں۔ ہم نے تو اس بات کو صرف اس لیے نقل کیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے انصاف کا مشاہدہ کر لیں۔

۱- اصول تکفیر، ص ۷۵ ۲- مقالات الاسلامیین، ص ۸۵ ۳- فیصل التفرقة، ص ۲۴۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استواء علی العرش اور اساطین

قول علی رضی اللہ عنہ ثابت نہیں ہے

جناب اعجاز اشرفی نے ''الفرق بین الفرق'' کے حوالے سے سیدنا علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ایک قول اللہ تعالیٰ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت وعظمت کے اظہار کے لیے عرش کو پیدا کیا۔ اور اس کو اپنی ذات کے لیے مکان نہیں بنایا۔'' اور یہ بھی فرمایا اللہ تعالیٰ کی ذات ہی تھی اور کوئی مکان نہیں تھا اور وہ آج بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا یعنی اللہ مکان کے بغیر ہی موجود ہے۔ (۱)

اس قول کی تردید کے لیے قرآن کے نصوص ہی کافی ہیں۔ جیسے الرحمن علی العرش استوی......أأمنتم من فی السماء......انی متوفیك ورافعك الی......اور الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه وغیرہ۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ اس روایت کا کوئی اتہ پتہ دواوین حدیث میں نہیں ہے۔ اور نہ آج تک کسی نے اس روایت کو سند صحیح سے نقل کیا ہے بلکہ ضعیف سند سے بھی اسے کسی نے نقل نہیں کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ موضوع اور من گھڑت روایت ہے۔

والکلام المذکور کذب مفتری علیٰ علی رضی الله عنه وقد اتفق اهل العلم بالحدیث انه موضوع مختلق مفتری، ولیس هو فی شیء من دواوین السنة لا کبارها ولا صغارها، ولا رواه احد من اهل العلم باسناد صحیح ولا ضعیف ولا باسناد مجهول (۲)

اصل میں اس جملے کو متاخرین جہمیہ نے اپنے فاسد مقاصد کو ثابت کرنے کے لیے سیدنا علیؓ کے نام سے وضع کیا ہے۔ اشرفی صاحب تو جھوٹ میں ڈاکٹر صاحب سے بھی دو قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''لیکن دوسری طرف ہم ان لوگوں کے خیالات وعقائد پر بھی نقد وجرح کرنے پر مجبور ہیں جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش نشین ہے اور عرش کو اللہ تعالیٰ کے وجود اور جلوس سے خالی ماننے والے چنگیز خان کی طرح کافر مطلق ہیں۔ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:

ولا تنکروا انه قاعد   ولا تنکروا انه یقعده

۱- صفات متشابہات، ص ۶۲   ۲- الکلمات الحسان، ص ۲۲۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اس بات کا انکار نہ کرو کہ اللہ تعالیٰ بیٹھے ہوئے ہیں اور نہ اس کا انکار کرو کہ اللہ تعالیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔"(۱)

اب کوئی بندہ اس بات کی تحقیق کرے، کہ کیا یہ شعر حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کا ہے؟ حافظ ابن القیمؒ نے نبی صلی اللہ علیہ کے عرش پر بٹھانے کے مسئلے پر لکھا ہے پھر کہا ہے کہ قاضی مروذیؒ نے اس قول کے قائل لوگوں میں درج ذیل ائمہ کرام کا نام لیا ہے۔ امام ابوداؤد، امام احمد بن اصرم، امام یحییٰ بن ابی طالب، ابی بکر بن حماد، ابوجعفر دمشقی، عیاش دوری، امام اسحاق بن راہویہ، عبدالوہاب وراق، ابراہیم اصفہانی، امام ابراہیم حربی، امام ہارون بن معروف، محمد بن اسماعیل سلمی، محمد بن مصعب العابد، ابوبکر بن صدقہ، محمد بن بشر بن شریک، ابوقلابہ، علی بن سہل، ابوعبداللہ بن عبدالنور، ابوعبید، حسن بن فضل، ہارون بن العباس ھاشمی، اسماعیل بن ابراہیم ہاشمی، محمد بن عمران فارسی، محمد بن یونس بصری، عبداللہ بن الامام احمد، مروذی اور بشر حافی ...... پھر اس کے بعد حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ

قلت هو قول ابن جرير الطبرى و امام هولاء كلهم مجاهد امام التفسير وهو قول ابى الحسن الدار قطني و من شعره فيه ......

حديث الشفاعة عن احمد	الى احمد المصطفى نسنده
و جاء حديث باقعاده	على العرش ايضا فلا تجحدو ه
امروا الحديث على وجهه	ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا انه قاعد	ولا تنكروا انه قاعده(۲)

یعنی حافظ ابن القیمؒ نے لکھا کہ ابن جریر طبری کا بھی یہی قول ہے اور امام دار قطنیؒ کا بھی اور پھر دار قطنی کے درج بالا اشعار نقل کیے ہیں۔ مگر اعجاز اشرفی نے نہ ان درج بالا ائمہ کے بارے میں کوئی بات کی اور نہ اس روایت پر کوئی بات کی، البتہ حافظ ابن القیمؒ کی طرف اس شعر کو منسوب کیا، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ یہی لوگ ہے جو ہمیں دین کا درس دیتے ہیں اور ہمارے راہنما بنتے ہیں۔

کیا کیا خضر نے سکندر سے   اب کسے راہنما کرے کوئی

اگر یہ اشعار حافظ ابن القیمؒ کے ہے تو پھر امام ذہبیؒ نے سند کے ساتھ امام دار قطنیؒ سے کس طرح نقل کیے ہیں۔(۱) اور پھر قاضی ابویعلیٰؒ المتوفی ۴۵۸ھ نے ابطال التاویلات میں اور ابو محمد دشتیؒ نے "اثبات الحد" میں کس طرح انہیں ثبت کیے ہیں۔ حالانکہ یہ لوگ تو حافظ ابن القیم سے بہت متقدم ہیں۔

۱- صفات متشابہات، ص ۴۵   ۲- بدائع الفوائد،۴/۴۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کا دین سے کوئی لینا دینا نہیں ہے۔ کاروبار ٹھپ ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے چیختے چلاتے ہیں ورنہ جس آدمی کو دین کی فکر ہو، وہ ایسی حرکات آخر کس طرح کر سکتے ہیں؟ ہم نے پہلی جلد میں اس پر لکھا ہے اور آگے بھی اس مسئلہ سے تعرض کیا ہے۔ یہاں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔

۱۔ دیکھیے: العلو، ۲/ص ۱۲۸۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تاویل کی حقیقت

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے شیخ ابن عثیمینؒ کی باقی عبارت نقل کرتے ہیں کہ

''اگر کوئی کہے کہ تمہاری یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات و انکار میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہے۔ خود قرآن کے مناقض ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: ومن احسن من اللہ حکما (۱) حکم دینے میں کون اللہ تعالیٰ سے بہتر ہے۔ دو چیزوں کے درمیان فرق کرنے کا مرجع عقل ہی ہے۔ اور ارشاد الٰہی ہے کہ ولہ المثل الاعلیٰ (۲) یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے اچھے اچھے اوصاف ہیں اور فرمایا افمن یخلق کمن لا یخلق افلا تذکرون (۳) کیا جو پیدا کرتا ہے اس کے مانند ہے جو پیدا نہیں کرتا ہے؟ اور ان جیسی دیگر آیات جس میں اللہ تعالیٰ عقل پر حوالہ دیتے ہیں کہ ان چیزوں میں جو وہ اپنے نفس کے لیے ثابت یا نفی کرتے ہیں کو ان مزعوم خداؤں سے جدا کر دے۔ جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہیں اور جو محال ہیں۔ عقل ان کا اجمالاً ادراک کرتی ہے، تفصیلاً نہیں۔ ۱۔عقل اس کا ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں صفات کمال ہوں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل ہر ہر صفت کا اثبات کرے یا اس کی نفی کرے۔ ۲۔عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہوں۔ یا ابت لم تعبد مالا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنك شیاء (۴) اے میرے باپ آپ ایسی چیزوں کی پرستش کیوں کرتے ہو، جو نہ سنتی ہے، نہ دیکھتی ہے اور نہ وہ آپ کے کچھ کام آنیوالی ہے۔ ۳۔عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں۔ أفمن یخلق کمن لا یخلق (۵) تو کیا وہ جو پیدا کرتا ہے ان کے مانند ہے جو کچھ بھی پیدا نہیں کرتے۔ ۴۔عقل ادراک کرتی ہے کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے معدوم ہوں پھر وجود میں آئے ہوں۔ والذین یدعون من دون اللہ لا یخلقون شیئا وھم یخلقون (۶) اور جن کو یہ اللہ کے سوا

۱۔المائدہ:۵۰ ۲۔النحل:۶۰ ۳۔النحل:۱۷

۴۔مریم:۴۲ ۵۔نحل:۱۷ ۶۔۵۔نحل:۲۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پکارتے ہیں وہ کچھ پیدا نہیں کرتے تو وہ خود مخلوق ہیں۔ ۵۔عقل ادراک کرتی ہے کہ صفت نقص اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے کامل ہونا ناگزیر ہے۔غرض عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں عجز نہیں ہے کیونکہ وہ صفت نقص ہے۔اگر اللہ تعالیٰ عاجز ہوں اور بندہ ان کی نافرمانی کرے اور اللہ تعالیٰ نافرمان کو سزا دینا چاہے تو نہ دے سکیں گے۔ ۶۔عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عجز کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں ہے۔اندھے پن، بہرے پن اور جہالت کا بھی یہی حکم ہے۔"(۱)

اس عبارت کے پہلے حصے پر محترم ڈاکٹر صاحب نے تنقید کی ہے۔ہم اس کو پہلے نقل کرتے ہیں پھر اس کا جائزہ لیتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کی تنقید

محترم لکھتے ہیں:

"ہم کہتے ہیں کہ تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے کیونکہ تاویل اس وقت کی جاتی ہے جب آدمی نص میں مذکور (حکم) کو ثابت مانے۔لیکن پھر کسی وجہ سے ظاہری معنیٰ لینا ممکن نہ ہو۔اس وقت کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا ہے۔اس کو تاویل کہتے ہیں۔"(۲)

تاویل ہے کیا؟

ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ لکھنا بہت عجیب ہے کہ "تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے۔کیونکہ تاویل اس وقت کی جاتی ہے جب آدمی نص میں مذکور (حکم) کو ثابت مانے" اس کی دو وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ

اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی موجود انسان کی صفات کی ایسی تاویل کرے کہ نہ اس میں حیات مانے، نہ ارادہ مانے، نہ سمع و بصر تسلیم کرے اور نہ ہی ہوش و حواس، نہ عقل اس میں مانے اور نہ شکل و صورت، بلکہ ایک مٹی کے تودے کو انسان کہے۔تو کیا اس شخص نے "انسان" کو پہچانا ہے؟ اور کیا اس کو صحیح مان کر اس نے اس کی تاویل کی ہے؟

ہمارا نہیں خیال کہ کوئی معقول آدمی ڈاکٹر صاحب کے اس فلسفے کو قبول کرلے، یہی وجہ ہے کہ علماء کرام

۱۔سلفی عقائد، ص۶۰ ۲۔سلفی عقائد، ص۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے ''تاویل'' کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں۔

۱-ایک وہ ''تاویل'' ہے کہ جس سے متکلم کے مراد و مطلب کو متعین کیا جاتا ہے اور اس کے کلام کی تفسیر و توضیح کی جاتی ہے۔ایسے الفاظ ہے کہ جن سے انکا مقصود واضح ہو جاتا ہے۔اس ''تاویل'' میں شرط یہ ہے کہ وہ متکلم کے دوسرے نصوص سے نہ ٹکرائے، یہ جیسا کہ شارحین اہل سنت والجماعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احکامی احادیث میں کرتے ہیں۔ان ''تاویلات'' میں اصل غرض متکلم کے مراد کو متعین کرنا ہوتا ہے۔ متکلم کے حکم کو مخالف عقل سمجھ کر اس کی اصلاح کے لیے ''تاویل'' نہیں کی جاتی ہے۔

۲-دوسری ''تاویل'' وہ ہے کہ جس میں متکلم کی مراد کو واضح کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے حکم کو مخالف قطعیات سمجھ کر اس کی اصلاح کی جاتی ہے یعنی وہ بقول ان کے نقلی نصوص اور عقلی نصوص میں تعارض کو دفع کرنا چاہتے ہیں اور عقلی معارض کی وجہ سے اس نص کو تاویل کے خراد پر چڑھا دیا جاتا ہے۔

ایسی ''تاویلات'' اصل میں تکذیب ہوتی ہے کیونکہ ان میں متکلم کی بے خبری کا ازالہ کیا جاتا ہے۔مگر چونکہ انہوں نے زندگی امت مسلمہ میں گزاری ہوتی ہے اس لیے اسلام سے براءت کا اظہار ان کے لیے آسان نہیں ہوتا، تو اس لباس میں رہ کر اپنا کام نکال لیتے ہیں۔ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

''ولا بد من التنبیه علیٰ قاعده اخریٰ وهو ان المخالف قد یخالف نصا متواترا ویزعم انه مؤول ولکن ذکر تاویله لا انقداح له اصلا فی اللسان لا علیٰ بعد ولا علیٰ قرب فذالك کفر وصاحبه مکذب وان کان یزعم انه مؤول.'' (۱)

یہاں ایک دوسرے قاعدے پر تنبیہ دینا ضروری ہے وہ یہ کہ مخالف آدمی بعض اوقات نص متواتر کی مخالف کرتا ہے اور کہتے ہیں کہ یہ نص مؤول ہے۔لیکن اس ''تاویل'' کو ذکر کرنے کی کوئی وجہ اس زبان میں نہ ہو، نہ قریب نہ بعید۔ایسی تاویل کفر ہے۔اگر چہ وہ ''تاویل'' کرنے والا اس کے مؤول ہونے کا زعم کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر مؤول ''نص میں مذکور (حکم) کو ثابت'' نہیں مانتا۔ورنہ غزالیؒ اسے ''کفر'' سے تعبیر نہ کرتا۔حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ بعض ''تاویل'' عین زندقہ ہوتا ہے۔فرماتے ہیں:

''ثم التاویل تاویلان تاویل لا یخالف قاطعا من الکتاب والسنة واتفاق الامة وتاویل یصادم ما ثبت بقاطع فذالك الزندقه.'' (۲)

۱-فیصل التفرقہ:۲۴۸ ۲-المسوی، ص۱۳۰، ج۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

پھر تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ تاویل ہے جو قرآن وسنت اور اجماع کے قطعی حکم کا مخالف نہ ہو۔ دوسری تاویل وہ ہے جو ان تینوں کے قطعی حکم کے مخالف ہو لیکن یہ تاویل عین زندقہ ہے۔

آگے حکیم الہندؒ نے جو بات لکھی ہے وہ آب زر سے لکھنے کی مستحق ہے۔ اگرچہ تاویل پرست حضرات کو ناگوار گزرے، لکھتے ہیں:

"فكل من انكر رؤية الله يوم القيامة او انكر عذاب القبر او سوال المنكر والنكير او انكر الصراط والحساب سواء قال لا اثق بهولاء الرواة او قال اثق بهم لكن الحديث مؤول ثم ذكر تاويلا فاسدا لم يسمع من قبله فهو الزنديق." (۱)

پس جو آدمی رویت باری تعالیٰ کا یا عذاب قبر کا یا منکر ونکیر کے سوال کا انکار کرے یا پھر صراط اور حساب کا انکار کرے، برابر ہے اس کا یہ کہنا ہو کہ مجھے ان راویوں پر اعتماد نہیں ہے یا یہ کہنا ہو کہ راویوں پر تو مجھے اعتماد ہے مگر یہ حدیث مؤول ہے اور پھر اس کی ایسی "تاویل" کرے جو اس سے پہلے نہ سنی گئی ہو تو یہ آدمی زندیق ہے۔

ڈاکٹر صاحب جانتے ہوں گے کہ نصوص کے ساتھ یہ رویہ کن لوگوں کا ہوتا ہے؟ ہم خوف طوالت کی بنا پر مثالیں پیش کرنے سے پہلو بچاتے ہیں۔ آگے اس کا نمونہ مل جائے گا، ان شاء اللہ۔

دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بات یہ ہوتی کہ "تاویل" اس وقت ہوتی ہے جب آدمی نص میں مذکور (حکم) کو ثابت مانے" تو پھر باطنیہ اور ملاحدہ کی تکفیر کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔ حالانکہ اشاعرہ کے اساطین نے ان مؤولین کی تکفیر کی ہے۔ دیکھئے اشاعرہ کے سرخیل ابو حامد غزالیؒ نے ابونصر فارابی اور ابن سینا کی تکفیر کی ہے کیونکہ انہوں نے حشر اجساد کا انکار کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے علم کو کلیات تک محدود اور منحصر مانا ہے اور اس عالم کے قدم کے قائل ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو انہوں نے بقول محترم نصوص قرآن وسنت کو ثابت مانتے ہوئے ان میں "تاویل" کی ہے۔ مگر غزالیؒ کہتے ہیں کہ

"ويجب تكفيرهم في ثلاثه منها وتبديعهم في سبعة عشر" (۲)

۱- المسویٰ، ۲/۱۳۰ ۲- المنقذ، ص ۵۴۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یعنی ان مذکورہ تین مسائل میں انکی تکفیر واجب ہے اور باقی مسائل میں ان پر بدعت کا حکم لگانا لازم ہے۔ آگے انہوں نے اس ''تاویل'' کو تکذیب سے تعبیر کیا ہے۔ ولکن کذبوا فی انکار الجسمية یعنی ان لوگوں نے جسمیت کے انکار میں نصوص کی تکذیب کی ہے۔ فاضل قندھاریؒ ابو حامدؒ کی عبارت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''لكن بقى فى المقام اشكال عضال وهو ان المراد بالمكذب اما المصرح بنسبة الكذب اليه عليه الصلوٰة والسلام كما هوا لمتبادر فلا يصح الحكم بالكلية الاولىٰ اذا الفلاسفة الاسلاميون فى المنتسبين للاسلام ادعاء منهم كافرون بالاجماع لقولهم بقدم العالم ونفى حشر الاجساد مع انهم غير مصرحين بالتكذيب بل متمسكون بالتاويل.''(۱)

لیکن اس مقام میں لاینحل اشکال باقی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مراد مکذب سے یا تو وہ شخص ہوگا جو صراحت سے نبی علیہ السلام کی طرف کذب کی نسبت کرے جیسا کہ متبادر یہی مفہوم ہے اگر ایسا ہو تو پھر کلیہ اولی پر حکم کرنا درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ مسلمان فلاسفہ جو دعویٰ کے طور پر اسلام کی طرف منسوب ہیں بالاتفاق کافر ہیں کیونکہ انہوں نے عالم کے قدیم ہونے کا قول کیا ہے اور حشر اجساد کی نفی کی ہے مگر اس کے باوجود انہوں نے تکذیب کی صراحت نہیں کی ہے بلکہ ''تاویل'' سے تمسک کرتے ہیں۔

اس بحث سے احباب سمجھ گئے ہوں گے کہ ہر مؤول مصدق نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض مؤول ''تاویل'' کو صریح تکذیب سے بچنے کے لیے بطور ڈھال استعمال کرتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ جو ''تاویل'' نصوص قرآن وسنت سے ٹکراتے ہوں وہ باطل ''تاویل'' ہے جیسے باطنیہ اور ملاحدہ کی تاویلات ہوتی ہیں۔

مولانا انور شاہؒ صاحب لکھتے ہیں:

''واما التاويل فهو استدراك علىٰ تحقيق الشارع وانه سطحى وانما التحقيق ما حققه المؤول وهذا كفر بلا ريب فمن زعم انه اعلم بالحقائق من الشارع فى الشرع ومباديه وغاياته فهو كافر ولو لم يخطر بباله كذبه والعياذ بالله فتاويل المتواتر ما لم يقم دليل قاطع عليه تجهيل للشارع واصلاح لخلل وقع منه وهذا الاعتقاد لا يحتاج فى التكفيربه الى وسط آخر وهو بنفسه كفر فان الموضع انكان من المتشابهات

۱- ابانۃ العلم، قلمی

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

والنعوت الالهية فلا يمكن او فى من تعبيره ولا احسن وكذا فى غيره فلا يجوز الاستدراك عليه بحال الا ببيان المراد فى المتشابه علىٰ سبيل الاحتمال." (۱)

تاویل سے کافر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ شارع کی تحقیق پر استدراک ہے کہ ان کی تحقیق بالکل سطحی ہے۔ اصل تحقیق وہ ہے جو مؤول صاحب نے پیش کی ہے یہ بے شک کفر ہے۔ پس جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ شرع کے حقائق کا شارع سے زیادہ علم رکھتا ہے اور اس کے مبادی و غایات کو زیادہ جانتا ہے تو وہ کافر ہے اگر چہ اس کے دل میں نبی علیہ السلام کی تکذیب کا خیال نہ آئے۔ پناہ بخدا۔ پس متواتر کی تاویل کرنا جب تک کہ اس پر قاطع حجت موجود نہ ہو۔ شارع علیہ السلام کی تجہیل ہے۔ اور اس خلل اور نقصان کا اصلاح کرنا ہے جو ان سے صادر ہوا ہے یہ اعتقاد تکفیر میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ بذاتہ کفر ہے اور وہ جگہ اگر متشابہات کی ہو یا اللہ تعالیٰ کی صفات کی ہو تو پھر شارع سے زیادہ بھرپور تعبیر کرنا کسی کے لیے ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس سے زیادہ بہترین تعبیر ہو سکتی ہے۔ ایسے ہی غیر متشابہات میں بھی ہے۔ پس شارع پر استدراک قطعاً ناجائز مگر یہ کہ احتمال کے طریقے پر متشابہ کے مراد کا بیان کیا جائے۔

اس سے بہت پہلے ہمارے اکابر نے لکھا تھا کہ:

"وقال ابو القاسم ابن منده فى كتاب "الرد على الجهمية" التاويل عند اصحاب الحديث نوع من التكذيب." (۲)

یعنی شیخ ابو القاسم ابن مندہ نے "الرد علی الجہمیۃ" میں کہا ہے کہ "تاویل" محدثین کے نزدیک تکذیب کی ایک قسم ہے۔ ہمارے معاصر علماء میں سے بھی بعض لوگوں نے "ایسی تاویلات" پر سخت تنقید کی ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

"بالعموم قرآن میں ایسی تاویلیں اس وقت کی جاتی ہیں جب ایک شخص کسی آیت کے صاف اور سیدھے مطلب کو دیکھ کر اپنی دانست میں یہ سمجھتا ہے کہ یہاں تو اللہ میاں سے بڑی بے احتیاطی ہوگئی ہے۔ لاؤ میں ان کی بات کو اس طرح بنا دوں کہ ان کی غلطی کا پردہ ڈھک جائے اور لوگوں کو ان پر ہنسنے کا موقع نہ ملے۔" (۳)

۱- اکفار الملحدین، ص ۱۲۰ ۲- طبقات، ۱/ ۲۵
۳- تفہیم القرآن، ۳/ ۱۲۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر صاحب کی دوسری تنقید

محترم شیخ ابن عثیمینؒ کی درج بالا عبارت پر دوسری تنقید یوں کرتے ہیں:

''رہی علامہ عثیمینؒ کی یہ بات کہ'' جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہیں اور جو محال ہیں۔ عقل ان کا اجمالاً ادراک کر سکتی ہے۔ تفصیلاً نہیں'' یہ بات اس وقت درست ہوگی جب تنہا عقل ہو اور نصوص کی راہنمائی حاصل نہ ہو۔ جب ہمیں نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پیر ہیں، پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہیں۔ تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی یا نہیں؟ بلکہ اب سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ نصوص میں اس کی تصریح نہیں ہے۔ لہٰذا اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ہم عقل سے کام لیں۔''(۱)

ہم اس اعتراض کے حوالے سے صرف دو گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

وبیدہ التوفیق

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

نصوص آپ کے ہاں موجب تلبیس ہیں

پہلی گزارش

ہماری یہ ہے کہ قرآن وسنت سے اشاعرہ کے نزدیک التباس واشتباہ پیدا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کو چونکہ مذاہب کا پتہ نہیں ہوتا۔ اس لیے اس نے ''نصوص'' کی راہنمائی کی بات کی ہے۔

ایک سوال وجواب سے یہ مسئلہ سمجھ میں آجائے گا، جو اپنی کتاب میں ابو حامد غزالیؒ نے قائم کیے ہیں وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے باعث کیا تھا کہ آپؐ نے اللہ تعالیٰ پر ان موہم الفاظ کا اطلاق استغناء کے باوجود کیا ہے۔ کیا انہیں اس بات کا پتہ نہیں تھا کہ یہ نصوص تشبیہ کے موھم ہیں لوگوں کو غلطی میں مبتلا کرتے ہیں اور یہ الفاظ ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں باطل اعتقاد رکھنے کی طرف لے جاتے ہیں۔ حالانکہ پناہ بخدا، صاحب منصب نبوت پر یہ بات کبھی مخفی نہیں رہ سکتی یا پھر وہ جانتے تھے (کہ یہ نصوص موہم تشبیہ وتجسیم ہیں) مگر انہیں جاہل لوگوں کے جہل اور گمراہ لوگوں کے ضلالت کا کوئی پروا نہیں تھا؟ حالانکہ یہ بات پہلی بات سے بھی زیادہ بعید اور بری بات ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں شارح اور مبین بنا کر بھیجا ہے نہ کہ ابہام، اشتباہ اور التباس پیدا کرنے کے لیے۔

> ''ان قال قائل ماالذی دعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اطلاق هذه الفاظ الموهمه مع الاستغناء عنها؟ اكان لايدرى انه يوهم التشبيه ويغلط الخلق ويسوقهم الى اعتقاد الباطل فى ذات الله تعالىٰ وصفاته وحاشا منصب النبوة ان يخفى عليه ذلك؟ او عرف ذلك لكن لم يبال بجهل الجهال وضلالة الضلال وهذا ابعدواشنع لانه بعث شارحا لا مبهما ملبسا ملغزا.'' (۱)

پھر اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ یہ اشکال اہل بصیرت کے ہاں حل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ان کلمات کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک جگہ پر ایک ہی دفعہ میں بیان نہیں کیا ہے بلکہ متفرق اور مختلف مجالس میں اسے بیان کیا ہے۔ مگر مشبہ اور مجسم آدمی نے اسے جمع کر دیا ہے اور یہ تو ہر کوئی جانتا ہے کہ جمع میں جو تاثیر

۱- الجام العوام، ص ۳۴۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہوتی ہے وہ متفرق کلمات میں قطعاً نہیں ہوتی۔

"الجواب ان هذا الاشكال منحل عند اهل البصيرة وبيانه ان هذه الكلمات ما جمعها رسول الله عليه وسلم دفعة واحدة وما ذكرها وانما جمعها المشبهه وقد بينا ان لجمعها من التاثير فى الابهام والتلبيس على الافهام ما ليس لاحادها المفرقة." (۱)

بے چارے غزالیؒ کو یہ بھی پتہ نہیں چلا کہ سوال اطلاق کے بارے میں تھا، جواب تاثیر کے بارے میں دے رہے ہیں، واہ جی واہ۔ پھر صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک اس بات کو کیوں محدود رکھا، اللہ تعالیٰ نے بھی تو ایسے الفاظ بکثرت استعمال کیے ہیں۔

آگے لکھا ہے کہ ان میں بہت سی روایات ضعیف ہیں۔ جو متواتر ہیں وہ بغیر قرائن کے نقل ہوئی ہیں۔ اگر فکر سلامت ہو تو اس جواب سے بات اور بگڑ جاتی ہے گویا بکری سینگ لگوانے گئی تھی، کان کٹوا کے آ گئی۔ صحیح روایات اور نصوص قرآن کا کیا کریں گے؟ وہ کیا کم ہیں اور اگر روایات صحابہ کرام بھی قرائن سے خالی کر کے نقل کریں تو پھر اعتماد آخر کس قسم کے لوگوں پر کریں گے؟ حقیقت یہ ہے کہ ابو حامد غزالیؒ اس سوال کا جواب دینے سے عاجز آ گئے ہیں۔ اس سے یہ رخنہ بند نہیں ہو سکا۔ اسی سوال کو ذہن میں رکھ کر جناب فخر الدین رازیؒ نے لکھا کہ

"اعلم ان ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق فى الالهيات وفى النبوات وفى الشرائع." (۲)

جان لو کہ صفات الٰہی (جو ان کے نزدیک متشابہات میں سے ہیں) کا مسئلہ ان لوگوں کے لیے الٰہیات میں، نبوات میں اور شریعتوں میں عظیم شبہہ بنا ہوا ہے۔

پھر لکھا کہ

"ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الايات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه." (۳)

بالبداہت معلوم ہے کہ آیات متشابہات لوگوں کے لیے گمراہی یعنی تشبیہ و تجسیم میں واقع ہونے کا بہت بڑا سبب ہے۔ یہ ان اساطین اشاعرہ کا قول و منہج ہے۔

ڈاکٹر صاحب ہم فقیروں کو ذرا بتا دیں کہ قرآن و سنت نے "عقائد میں راہنمائی" کا فریضہ انجام

۱- الجام العوام، ص ۳۴۱　　۲- اساس التقدیس، ص ۱۴۳　　۳- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیا بھی ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو اپنی بات کو اساطین اشاعرہ کی عبارات سے مزین فرمالیں، ہم نے تو کتاب کی ابتداء میں جناب رازیؒ کا قول پیش کیا ہے کہ قرآن عقائد میں راہنما اور ہدایت نہیں ہے۔ یہاں تنبیہ کے لیے شرح العقائد النسفیہ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو،

"اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمىٰ فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمىٰ اصلية واعتقاديةوالعلم المتعلق بالاول يسمىٰ علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات." (۱)

شرح العقائد کے ایک محشی عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"خلاصته كماان مسائل الفقه لا تكون شرعية الا بعد اخذها من الشرع كذلك العقائد لا تكون اسلامية الا من حيث عدم مخالفتها للقواطع من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف علىٰ الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا يؤدى الى انسداد باب التشريع." (۲)

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہے کہ مسائل فقہ تب شرعی ہوں گے جب شرع سے ماخوذ ہوں اسی طرح عقائد تب اسلامی ہوں گے جب قواطع شرعیہ کے مخالف نہ ہوں، یہ مطلب نہیں ہے کہ عقائد پر اعتبار تب کریں گے جب وہ شرع سے مستفاد ہوں۔ اگر اس سے مستفاد نہ ہوں تو پھر نا قابل اعتبار ٹھہریں۔ یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس رائے سے تشریع کا باب ہی بند ہو جائے گا۔

باقی جو ان لوگوں کو یہ شبہہ پڑا ہے کہ کتاب وسنت کی تصدیق دلالت معجزہ کا فرع ہے۔ معجزہ اللہ تعالیٰ کے موجود قادر اور عالم ہونے کا فرع ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو دلالت معجزہ اور پھر حقیقت کتاب وسنت کا ثبوت نہ ہو سکے گا۔ تو صحیح نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کی معرفت کا مسئلہ فطری ہے۔ نظری نہیں ہے۔ اس پر مفصل بحث کا ارادہ ہے فی الحال صرف ایک مشہور اشعری کی عبارت ملاحظہ ہو۔ لکھتے ہیں:

فما عددت هذه المسئلة من النظريات التى يقام عليها برهان فان الفطر السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع

۱۔ شرح العقائد، ص ۱۴ ۲۔ شرح العقائد النسفیہ، ۱/ ۴۴۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حكيم عالم قدير." (۱)

یہ مسئلہ میں ان نظری مسائل میں شمار نہیں کرتا جن پر برہان قائم کیے جاتے ہیں۔ انسانی سلیم فطرتیں اپنی فطری ضرورت اور فکری بداہت کی بنا پر اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ ایک صانع جو حکیم ہے، عالم ہے، قدیر ہے، موجود ہے۔

آگے چل کر پھر لکھتے ہیں:

"وانا اقول ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته الى مدبر هو منتهى الحاجات فيرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغني عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ويفزع اليه في الشدائد والمهمات فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج الممكن الخارج الىٰ الواجب والحادث الى المحدث ." (۲)

اس بات کو غور و تامل سے ملاحظہ فرمالیں' خصوصاً خط کشیدہ الفاظ' تو ہماری بات کی تصدیق ہو جائے گی۔ احباب دیکھ رہے ہیں کہ ان لوگوں نے صرف فرعی احکام کے بارے میں شریعت سے مستفاد ہونے کی بات کی ہے۔

محترم! آپ کے نزدیک تو قرآن و سنت کی نصوص نے اگر کوئی راہنمائی کی بھی ہے، تو صرف کفر و ضلالت کی طرف کی ہے۔ لہٰذا آپ کو پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اشاعرہ کے نزدیک قرآن و سنت عقائد میں راہنما ہے۔ پھر ان اساطین کے اقوال کی توجیہ کرنی ہوگی جو عقائد میں عقل کو ہدایت نہیں مانتے، پھر اس کے بعد یہ بتانا ہوگا کہ جب دونوں راہنما ہیں پھر اشاعرہ و ماتریدیہ نے عقل کو کیوں اصل قرار دیا ہے؟ اور اس پر کیوں ایسا اعتماد کیا ہے کہ عقلی دلائل کو تو چھوڑیئے، عقلی شبہات کے سامنے بھی نصوص قرآن و سنت کو ذبح کرتے ہیں۔

دوسری گزارش

یہ ہے کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے عقل کے ادراک کو اجمالی بتایا، پھر مثالیں جو دی ہیں وہ صفات معنویہ کی دی ہیں۔ صفت خبریہ کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے اعتراض میں صفات خبریہ کو رکھا

۱۔ نهاية الاقدام، ص ۱۲۴ ۲۔ ایضاً، ص ۱۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ ہاتھ، پنڈلی، چہرہ، آنکھ وغیرہ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ محترم کس طرح کا علمی مناقشہ کرنے کے عادی ہیں؟ اس سے بھی ہم درگزر کرتے ہیں۔ مگر محترم کی یہ بات کہ ''جب ہمیں نصوص سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہیں، پیر ہیں، پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہے۔

تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، بلکہ سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ نصوص میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے۔'' لائق صد تعجب ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے عقل کے ادراک کو اجمالی بتایا تھا۔

محترم نے شرع کی راہنمائی کو اجمالی بتایا۔ وہ یوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کی بھی پوری وضاحت نہیں کی۔ اس لیے اب فرض یہ ہے کہ ان صفات کے مصداقات کو عقل کے ذریعے متعین کیا جائے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ''بلسان قومہ'' اسی لیے بھیجا، تاکہ وہ قوم ان کی بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ جائیں۔

پھر انہوں نے اپنے کلام کو ''عربی مبین'' میں نازل فرمایا، اگر اس پر بھی کسی کا دل مطمئن نہ ہو، تو پھر اللہ تعالیٰ نے اس قرآن کو ''ھدی للناس'' اور ''تبیانا لکل شیء'' بنایا ہے۔ پھر اگر اس پر بھی شرح صدر نہ ہو، تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول علیہ الصلوۃ والسلام کو اس قرآن کا شارح اور مبین بنایا۔ ''لتبین ما نزّل الیھم'' اور پھر اس رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء اور پیشاب تک کا طریقہ اپنے صحابہ کرام کو بتایا، یہ کیسے ممکن ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کے مراد کو نہ بتایا ہوگا۔

پورے تین قرن اس مراد کو کسی نے بیان نہیں کیا، پھر کہیں جا کر غزالیؒ ورازیؒ ونسفیؒ اور تفتازانیؒ نے وہ مرادات واضح کیے۔ ایک معاصر عالم اس موقع پر لکھا ہے کہ

" فیامعشر الحنفیة هذه عقیدة امامنا الاعظم وعقیدة تلامذته من الامام ابی یوسف رحمه الله والامام محمد رحمه الله وزفر وغیرهم من فقهاء الملة کما یقول الامام الطحاوی فی بدء عقیدته "هذا ذکر بیان عقیدة اهل السنة والجماعة علیٰ مذهب فقهاء الملة ای ابی حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی وابی یوسف یعقوب بن ابراهیم الانصاری وابی عبدالله محمد بن الحسن الشیبانی وما یعتقدون به من اصول الدین ویدینون به رب العالمین " فأین تذهبون؟ هل باذیال الغزالی والرازی والتفتازانی تتمسکون؟ ام من کثرة اهل البدع المؤولین فی الصفات والنافین لها

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تخافون؟ و اما المقلد فمستنده قول مجتهد لاظنه ولا ظنه." (۱)

اور اس پر سب مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایسے امر کو مجہول نہیں چھوڑا جو ہمیں اللہ تعالیٰ اور جنت سے قریب کرتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات پر صحیح اعتقاد رکھنا ہمیں اللہ تعالیٰ سے قریب کرتا ہے یا نہیں؟ اگر کرتا ہے تو پھر نبی علیہ السلام نے ان کے مراد کو متعین کیونکر نہیں کیا؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر نصوص نے بالفرض صفات الٰہی کے مراد کو واضح نہیں کیا ہے، اور نصوص میں بھی اس کی تصریح نہیں ہے۔ تو کیا قرآن و سنت کی نصوص نے پھر ہم پر فرض کیا ہے کہ ہم ان کی مراد کو واضح کریں۔ عقل کے حوالے سے ہم مولانا محمد قاسم نانا توی ؒ کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں جس میں انہوں نے ٹھیک ٹھیک سلفی مذہب کی ترجمانی کی ہے اور اشعری و ماتریدی مذہب سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔

ملاحظہ ہو:

کما ان کلامه تعالیٰ وما انزل علیٰ نبیه لن یضاد الحقیقة ولا یعارض الواقع فکذالك لیس هنا منهج خیر من ان نرجع الی کلام الله وسنة رسوله فی معرفة الحقیقة والواقع فان کان هنا ك منهج آخر لمعرفة الواقع والحقیقة یعارض کلام الله وسنة رسوله یمکن لنا ان نخطئه بمنهج کلام الله وسنة رسوله لأن نخطّئ کلام الله وسنة رسوله استنادا الی ذلك المنهج الاخر فان کانت اشارة عقلیة تعارض اشارة نقلیة فلا یلتفت الیها." (۲)

آگے پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کے نقش قدم کی پیروی کرتے ہوئے رقمطراز ہے:

"علیٰ کل فمن المعقول ان نجعل من کتا ب الله وسنة رسوله معیارا لصحة الدلائل العقلیة وسقمها لا العکس وعلیٰ هذا فنجعل معیارا ما یفهم من معانی کتا ب الله وسنة رسوله التی تدل علیها العبارة لموجب القواعد ...... ثم نزن بذلك المعیار الادلة العقلیة فان جاء الوزن صحیحا ولو بعد جهدجهید فبها والا فنعترف لعقولنا نقیصة." (۳)

اگر ایسا ہے کہ قرآن و سنت نے ہم پر ان کی مراد کو واضح کرنا لازم کیا ہے تو دلیل واضح ہونی چاہیے۔ اور

۱- تلخیص شرح الطحاویۃ، ص ۹۱ ۲- العقیدۃ الاسلامیہ، ص ۳۶ ۳- ایضا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر نصوص نے ہم پر فرض نہیں کیا ہے تو کس نے یہ کام ہم پر لازم کیا ہے؟ کیا عقل کے لیے کوئی اور میدان نہیں ہے؟ اور کیا مجرد عقل سے صفات کے مراد کو متعین کرنا خطرے سے خالی ہے۔ یقیناً نہیں ہے پھر اس پر خطر کام کرنے کی آخر کیا ضرورت ہے؟

پھر ڈاکٹر صاحب کے اس قول میں ''سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے۔ نصوص میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے'' یہ مفہوم بھی پوشیدہ ہے کہ وہ الفاظ کی دلالت کو اپنے معنی پر قطعی نہیں سمجھتے۔ ورنہ اس سوال کا کیا تک ہے؟ اور اگر کوئی یہ خیال کرتا ہے کہ محترم کا یہ سوال درست ہے تو ہم کہیں گے کہ صفات معنویہ کے بارے میں بھی اس قسم کے سوال اٹھائے جا سکتے ہیں۔ کیا آپ نے کبھی صفت کو غیر جسم کے ساتھ قائم دیکھا ہے؟ مشاہدے کی حد تک، عالم، قادر، مرید، حی سارے کے سارے اجسام ہی ہوتے ہیں۔

ہم نے کچھ صفحات پہلے دلالت لفظ علی المعنیٰ کے حوالے سے ابن القیم اور شاہ اسماعیلؒ کا ایک ایک قول درج کیا ہے۔ احباب اسے ایک دفعہ پھر ملاحظہ فرمالیں۔ عصر حاضر کے سب سے بڑے جہمی بلکہ ان کے امام العصر جرکسی نے بھی اپنی تلبیسات و تمویہات کے ضمن میں کہا ہے کہ

''واقعہ یہ ہے کہ یہ کہنا کہ دلیل لفظی دس امور کے تیقن پر ہی یقین کا فائدہ دے گی'' یہ بعض بدعتیوں کا تعمق ہے۔ جن کی تابعداری پھر بعض متفلسف اصولیوں نے کی ہے اور پھر اس کے پیچھے بعض متاثر مقلدین چلے ہیں:

''والواقع ان القول بان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة و دون ذلك خرط القتاد تقعر من بعض المبتدعة قد تابعه بعض المتفلسفين من اهل الاصول وجرى وراءه بعض المقلدة من المتاخرين.'' (۱)

تنبیہ

یہ جو جہمیہ کے امام العصر جرکسی نے امام رازیؒ کے رجوع کی بات اس قول فاسد سے کی ہے تو یہ بالکل فاسد ہے کیونکہ انہوں نے اپنی آخری تصانیف میں وہی کچھ لکھا ہے کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے۔ (۲) لہٰذا احباب کو اس میں نہیں پھنسنا چاہیے۔

تیسری گزارش

یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی ایک بات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ شاید صفات کا اقرار اس وقت کرتے

۱۔ العقیدۃ والکلام، ص ۵۸ ۲۔ دیکھیے اصول الدین المسئلۃ العاشرۃ ص ۲۵، اساس التقدیس، ص ۱۳۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہیں جب نصوص کی تصریح ان کی مراد پر موجود ہو، انہوں نے لکھا کہ ''جب ہمیں نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، پیر ہیں، پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہے۔ تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں۔ بلکہ اب سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ نصوص میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے۔''

اگر بات ایسی ہے تو پھر وسیع تناظر میں حالات کو دیکھنا چاہیے۔ نصوص میں تو صفات سبعہ کی مراد کی بھی وضاحت نہیں ہے۔ جس کے ڈاکٹر صاحب طالب ہے اور یہ بات تو اطفال مکتب تک جانتے ہیں کہ اوصاف، جیسے علم، ارادہ، حیاۃ، قدرت وغیرہ محسوسات میں جسم ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب پھر ان کا کیا کریں گے؟ اگر ان کی بھی مراد کی تعیین میں عقل سے مدد لینے کے قائل ہیں۔ تب تو وہ سلفیوں سے اس باب میں بھی اختلاف کریں۔ اور اگر نصوص کی تصریح کے بغیر وہ ان صفات معنویہ کی مراد کو جاننے اور ماننے کے قائل ہیں۔ تب فرق کی وضاحت دلیل سے بیان فرمالیں اور ساتھ ہی ایک اور مسئلے کی طرف بھی توجہ فرمالیں کہ جب آپ صفات کی مراد کو نصوص کی تصریح کے بغیر ماننے کے قائل نہیں ہے۔

پھر آپ ان چیزوں کو صفات کس طرح یقین کریں گے، جن کی صفت ہونے پر بھی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے اکابر نے لکھا ہے کہ:

"وهذه الاشياء التى ذكرنا ها هى عند اهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهى صريحة فى التركيب والتركيب للاجسام فذكرك لفظ الاوصاف تلبيس وكل اهل اللغة لا يفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم الا الاجزاء." (۱)

پھر چلو ان صفات خبری کو ہم چھوڑتے ہیں صرف مسئلہ تکوین کو لے لیں۔ اس کو قرآن وسنت کی نصوص سے بطور صفت ثابت کرنا مشکل ہی نہیں۔ بلکہ ناممکن ہے خود احناف کے اساطین کو اس بات کا احساس ہے اور انہوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ سعد تفتازانیؒ جو ٹھیٹھ ماتریدی ہے نے شرح عقائد میں طویل بحث کے بعد لکھا ہے

"المحققون من المتكلمين على انه من الاضافات." (۲)

یعنی متکلمین میں محقق لوگوں کی رائے یہ ہے کہ تکوین اضافات میں سے ہے۔ صفت ازلی نہیں ہے۔

اگر محترم نصوص ہی کی تصریح سے مراد صفات مانتے ہیں تو پھر ''تکوین'' کے لیے بھی انہیں اس کا انتظار چاہیے۔ تب تک اسے موقوف رکھے۔

۱- العقیدۃ والکلام ص ۵۲۲ ۲- شرح العقائد، ص ۲۳۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ظاہری اور حقیقی معنی کی بحث

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں کہ

''سلفی حضرات اپنی عقل سے کام لے کر کہتے ہیں کہ وہ ان کے ظاہری معنی کو ہی حقیقی معنی سمجھتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔''(۱)

ہم اس بدترین الزام کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

ظاہر میں سلف وجہمیہ کا اختلاف

پہلی گزارش اس سلسلے میں ہماری یہ ہے کہ اس ظالم نے پہلے اپنے بڑے جہمیوں کی طرح صفات خبریہ میں انسانی خاصیات کو ہی ''ظاہر'' قرار دیا ہے۔ پھر سلفیوں کو اس کے اعتقاد سے متہم کیا ہے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک ان صفات کا ''ظاہر'' وہ ہے نہیں جو یہ جہمی لوگوں کو سمجھاتے ہیں۔ ہم اس موضوع پر پہلی جلد میں بحث کر چکے ہیں۔ ادھر مختصر طور پر چند عبارتیں پیش خدمت ہیں۔

شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ نے صفات کے باب میں اقسام ممکنہ کو چھ اقسام میں منحصر کیا ہے۔ پھر ''ظاہر'' پر نصوص کو چلانے والے دو گروہوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے:

''اما الاولان فقسمان احدهما من يجريها علىٰ ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهولاء المشبهة ومذهبهم باطل انكره السلف واليه توجه الرد بالحق۔والثانی من يجريها علىٰ ظاهرها اللائق بجلال الله كما يجرى ظاهر اسم العليم والقدير والرب والاله والموجود والذات ونحو ذلك علىٰ ظاهرها اللائق بجلال الله فان ظواهر هذه الصفات فی حق المخلوقين اماجوهر محدث واما عرض قائم به فالعلم والقدرة والكلام والمشية والرحمة والرضا والغضب

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ونحو ذلك في حق العبد اعراض والوجه واليد والعين في حقه اجسام فاذا كان الله موصوفا عند عامة اهل الاثبات بان له علما وقدرة وكلاما ومشية وان لم يكن عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين جاز ان يكون وجه الله ويداه ليست اجساما يجوز عليها مايجوز علىٰ صفات المخلوقين."(۲)

پھر اول یعنی (ظاہر پر نصوص کو چلانے والوں کے) کی بھی دو قسمیں ہیں۔ایک وہ ہے جو ان نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں مگر وہ ان نصوص کے ظاہر کو مخلوق کی صفات کی جنس میں سے قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ مشبہہ ہیں اور ان کا مذہب باطل ہے۔سلف طیب نے اس کا انکار کیا ہے اور درحقیقت سلف کا رد انہی کی طرف متوجہ ہے۔اور دوسری قسم وہ ہے جو ان نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں مگر وہ ان نصوص کے ظاہر کو اللہ تعالیٰ کے جلال کے لائق وشایان شان قرار دیتے ہیں۔جیسا کہ وہ اللہ کے نام،علیم،قدیر،رب،الہ،موجود اور ذات، وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کے جلال کے شایان شان ظاہر پر چلاتے ہیں۔ان صفات کا ظاہر مخلوق کے حق میں یا تو جوہر محدث ہے یا پھر عرض جو اس کے ساتھ قائم ہے۔پس علم،قدرت،کلام،مشیت، رحمت رضا،غضب وغیرہ بندہ کے حق میں اعراض ہیں۔وجہ،ید،عین، بندہ کے حق میں اجسام ہے۔تو جب اللہ تعالیٰ عام اہل اثبات کے ہاں،علم،قدرت کلام،مشیت، سے موصوف ہیں۔اگرچہ یہ صفات ان کے حق میں اعراض نہیں ہیں کہ ان پر وہ چیز وارد ہو جائے، جو مخلوق کی صفات پر وارد ہوتی ہے۔تو پھر یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ، یدین، ان کے حق میں اجسام نہ ہو، کہ ان پر وہ چیز وارد ہو جائے۔جو مخلوق کی صفات پر وارد ہوتی ہے۔

اس طویل عبارت سے معلوم ہوا، کہ ہمارے نزدیک "ظاہر" نصوص کا وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان اور ان کے جلال کے شایان ہو۔اسی سے یہ بات بھی احباب سمجھ سکتے ہیں کہ سلف اور جہمیوں کے درمیان اساسی مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ جہمی نصوص کے "ظاہر" کو انسانی صفات وخاصیات کا مرقع قرار دیتے ہیں۔پھر اس کو رد کر دیتے ہیں اور مجازی معنی کو لیتے ہیں اور تاویل کرتے ہیں اور سلف نصوص کے "ظاہر" کو اللہ تعالیٰ کے جلال اور شان کے لائق قرار دیتے ہیں۔اس میں نہ انہیں تاویل کی ضرورت پڑتی ہے اور نہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی حرف آتا ہے۔

۱-سلفی عقائد،ص ۶۱ ۲-الحمویۃ،ص ۵۲۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ صرف ہماری رائے نہیں ہے بلکہ بعض اکابر نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ جناب عبدالحمید صان اللہ قدرہ تحریر کرتے ہیں:

"یری الشیخ القاسمیؒ ان مناط الاختلاف بین السلف والجهمیة هو الظاهر المتبادر من النصوص، فالجهمیة تریٰ ان ظاهرها یفید التشبیه بالمخلوق وهو مستحیل فیجب التاویل والسلف ردوا هذا وقالوا هذا لیس هو ظاهرها وانما ظاهرها ما یلیق بالخالق تعالیٰ ولیس فی العقل ولا فی السمع ما ینفی هذا والصفة تتبع موصوفها فکما ان ذاته المقدسة لیست کذوات المخلوقین فکذالك صفاته."(۱)

شیخ جمال الدین قاسمیؒ یہ خیال کرتے ہیں کہ جہمیہ اور سلف کے درمیان اصل سبب اختلاف وہ ''ظاہر'' ہے جو نصوص سے متبادر ہے۔ جہمیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ان نصوص کا ''ظاہر'' مخلوق کے ساتھ تشبیہ کا افادہ کرتا ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ مستحیل ہے۔ لہٰذا ان کی تاویل واجب ہے لیکن سلف اس کو رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نصوص کا ''ظاہر'' یہ نہیں ہے۔ ان کا ''ظاہر'' وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے اور عقل وسمع میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کی نفی کرتی ہو، صفت اپنے موصوف کے تابع ہوتی ہے، تو جیسے ان کی ذات مقدسہ مخلوقات کے ذوات کی طرح نہیں ہے۔ ایسے ہی ان کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح نہیں ہیں۔

الحمدللہ رب العالمین

اعضاء واجزاء کی تہمت

دوسری گزارش ہماری یہ ہے کہ اس ظالم نے اللہ تعالیٰ کے خوف سے بے پرواہو کر لکھا ہے کہ

''جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔''

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اجزاء و ابعاض ثابت کرنا اہل ضلالت کا کام ہے۔ مگر ابعاض و اعراض کی نفی کے ضمن میں صفات الٰہیہ کی نفی کرنا بھی اہل بدعت وضلالت کا کام ہے۔ اکثر گمراہ متکلمین اغراض، اعراض اور ابعاض کو نفی کرتے ہیں۔ سادہ لوح لوگ جب ان الفاظ کو سنتے ہیں۔ تو سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ اللہ کی تسبیح وتقدیس کرتے ہیں اور اس کو عیوب سے پاک ومنزہ قرار دیتے ہیں۔ مگر بصیر نقاد جان لیتا ہے

۱۔ الصواعق المرسلة، ص ۵۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ ان الفاظ سے وہ تنزیہ نہیں کرتے۔ بلکہ الحاد کو ترویج دیتے ہیں۔ ''اعراض'' کی نفی سے وہ صفات معنویہ جیسے اللہ تعالیٰ کی سمع و بصر، حیاۃ، علم، کلام وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور ''اغراض'' کی نفی سے وہ اللہ تعالیٰ کے افعال کو بے غایت وحکمت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یعنی ان افعال کا کوئی غایہ مطلوبہ اور عاقبت محمودہ نہیں ہیں۔ اور ''ابعاض'' کی نفی سے ان کا مطلوب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ، یدین، اصبع وغیرہ صفات خبریہ کچھ بھی ثابت نہیں ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ:

"يقولون نحن ننزهه عن الاعراض والاغراض والابعاض والحدود والجهات وحلول الحوادث فيسمع الغر المخدوع هذه الالفاظ فيتوهم منها انهم ينزهون الله ...... ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الالفاظ فيرى تحتها الالحاد وتكذيب الرسل ...... فتنزيهه عن الاعراض هو جحد صفاته كسمعه، وبصره و حياته وعلمه وكلامه وارادته ......واما الاغراض فهى الغاية والحكمة التى لا جلها يفعل و يخلق و يأمروينهى ويثيب ويعاقب وهى الغايات المحمودة المطلوبة له من امره ونهيه ...... واما الابعاض فمراد هم بتنزيهه عنها انه ليس له وجه ولا يدان ولا يمسك السموات علىٰ اصبع......واما الحدود والجهات فمرادهم بتنزيهه عنها انه ليس فوق السماء رب ولا علىٰ العرش اله ولا يشار اليه بالاصابع الى فوق كما اشار اليه اعلم الخلق به ......واما حلول الحوادث فيريدون به انه لا يتكلم بقدرته ومشيته ولا ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا ولا ياتى يوم القيامة ولا يجىء ولا يغضب بعد ان كان راضيا." (۱)

یعنی حدود اور جہات کی نفی سے ان کا غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت کی نفی کریں، یعنی آسمان کے اوپر کوئی رب نہیں ہے اور نہ ہی عرش کے اوپر کے کوئی الٰہ ہے اور نہ اس کی طرف انگلی سے کوئی اشارہ ہو سکتا ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف انگلی اٹھا کر اشارہ کیا تھا اور حلول حوادث کی نفی سے ان کا غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور مشیت سے کلام نہیں کر سکتا، اور نہ ہر شب آسمان دنیا پر اتر سکتا ہے اور نہ بروز قیامت آئے گا اور نہ رضا کے بعد غضب کرے گا۔ یعنی ان چھ الفاظ کے استعمال سے یہ گمراہ متکلمین توحید الٰہی

۱۔ الصواعق المرسلۃ، ۳/۹۳۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا صفایا کرنا چاہتے ہیں مگر ؎

نور خدا ہے کفر کی حرکت پہ خندہ زن
پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا

اگر شعر میں ''کفر'' کی جگہ ''جہم'' رکھ دیں تو مزہ بھی دوبالا ہو جائے گا اور شعر بھی اپنے مورد میں ٹھیک سے بیٹھ جائے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب بار باران کلمات کا تکرار کیوں کرتے ہیں؟ وہ ہمیں غافل نہ سمجھے ؎

ہم نظر بازوں سے تو چھپ نہ سکا جان جہاں
تو جہاں جا کے چھپا ہم نے وہیں دیکھ لیا

ہم نے الحمد للہ اکابر اہل سنت کی خوشہ چینی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں مایوس اور نامراد نہیں کرے گا۔ ان شاء اللہ

سلفی اللہ کو مرکب نہیں مانتے

تیسری گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی مراد یہ ہے کہ سلفی اللہ تعالیٰ کو مرکب سمجھتے ہیں۔ اس لیے پہلے یہ اعتراض کیا تھا۔ پھر اس کے بعد لکھا کہ

''اشاعرہ و ماتریدیہ بھی عقل سے کام لیتے ہیں۔ یہ کہ ان کا ظاہری مطلب لیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اوپر درج عبارت سے اس کا مفہوم و منشا یہ ہے کہ سلفی اللہ تعالیٰ کو مرکب مانتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہم اس حوالہ سے عرض کرتے ہیں کہ سلفی الحمد للہ اس بے بنیاد الزام سے بری ہیں۔ آگے تفصیل سے اس موضوع پر بات آجائے گی۔ یہاں صرف اتنی بات سمجھ لینے کی ہے کہ ''ترکیب'' سے ان جہمی حضرات کا کیا مقصود ہے؟

اگر یہ مقصود ہے کہ اس کو کسی غیر نے مرکب کیا ہو، یکجا کیا ہو اور جوڑ دیا ہو تو اس کا کوئی بھی مسلمان اللہ تعالیٰ کے بارے میں قائل نہیں ہے اور اگر یہ مقصود ہو کہ پہلے یہ اجزاء یعنی اللہ تعالیٰ اور صفات متفرق تھے پھر خود بخود جمع ہو گئے یا مرکب سے جواہر فردہ کا مجموعہ ان کا مقصود ہو یا پھر صورت و مادہ کا مجموعہ مقصود ہو یا پھر وہ مجموعہ مراد ہو کہ جس کے اجزاء میں جدائی کا امکان ہو تو ایسے تراکیب کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں کوئی برائے نام سلفی بھی قائل نہیں ہے، چہ جائے کہ اکابر امت سلفی، اور پھر ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ صفات خبری کے ظاہر کو

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تسلیم کرنے سے ایسی ترکیب لازم آتی ہے۔

اور اگر ترکیب سے نفس تلازم مراد ہو اس معنی میں کہ ایک چیز کی دوسری چیز سے فی ذاتہ امتیاز ہو سکے کہ یہ وہ نہیں ہے تو پھر یہ ترکیب صفات معنویہ کے اقرار سے بھی لازم آتی ہے۔ کیونکہ وہ بھی تو عین ذات الٰہی نہیں ہے بلکہ زائد برذات ہیں جیسا کہ ہم نے عبارتیں پیچھے ذکر کی ہیں۔ اگرچہ وہ غیر (بمعنی جائز الانفکاک) بھی نہیں ہے۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ رقمطراز ہے:

"واما نفی النافی للصفات الخبرية المعينة فلا ستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار فقد تقدم جواب نظيره فانه ان اريدبالتركيب ما هو المفهوم منه فی اللغة وافی العرف العام او عرف بعض الناس وهو ما ركبه غيره او كان متفرقا فاجتمع او ما جمع الجواهر الفردة او المادة الصورة او ما امكن مفارقة بعضه عن بعض فلا نسلم المقدمة الاولیٰ ولا نسلم ان اثبات الوجه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار وان اريد به التلازم علیٰ معنیٰ امتياز شیء عن شیء فی نفسه وان هذا ليس هذا فهذا لازم لهم فی الصفات المعنوية المعلومة بالعقل كالعلم والقدرة والسمع والبصر." (۱)

خلاصہ اس عبارت کا اوپر موجود ہے معلوم ہوا کہ محترم کا اس الزام سے ہمیں ملزم کرنا بالکل فاسد ہے اسی حوالہ سے ہم ابن رشد اندلسی کا حوالہ پہلے حصے میں پیش کر چکے ہیں۔ احباب ملاحظہ فرمالیں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

"اشاعرہ و ماتریدیہ بھی عقل سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب لیں۔ تو اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی۔ حالانکہ ایک تو ہمیں اللہ کی ذات کے بارے میں کچھ تفصیل معلوم نہیں اور دوسرے جو ذات اجزاء سے مرکب ہو۔ وہ ان اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے۔ لہٰذا یہ صفات متشابہات ہیں۔ جن کو ماننے کے بعد ان کی حقیقت کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں جیسا کہ متقدمین نے کیا۔" (۲)

۱۔ الرسائل والمسائل ۲/۲۰۳

۲۔ سلفی عقائد ص ۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم اس قول کے حوالے سے صرف چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

ظاہر کو چھوڑا نہیں جا سکتا

پہلی گزارش ہماری یہ ہے کہ "ظاہری" مطلب لینا ہی ضروری ہے۔ غیر ظاہری مطلب کے لیے تو دلیل درکار ہوتی ہے۔ جیسا کہ بہت سے اساطین اشاعرہ نے یہ تصریح کی ہے ہم یہاں صرف ایک امام یعنی ابوالحسن اشعریؒ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ:

"فان قالوا اذا اثبتم لله عزوجل يدين لقوله تعالىٰ (لما خلقت بيدى) فلم لا اثبتم له ايدى لقوله تعالىٰ (مما عملت ايدينا) قيل لهم قد اجمعوا علىٰ بطلان قول من اثبت لله ايدى، فلما اجمعوا على بطلان قول من قال ذلك، وجب ان يكون الله تعالىٰ ذكر ايدى ورجع الىٰ اثبات يدين۔ لان الدليل قد دل على صحة الاجماع، واذا كان الاجماع صحيحا وجب ان يرجع من قوله الا يدى الىٰ يدين لان القرآن علىٰ ظاهره، ولا نزيله عن ظاهره الا بحجة فوجدنا حجة ازلنا بها ذكر الايدىٰ عن الظاهر الىٰ ظاهر، ووجب ان يكون الظاهر الآخر علىٰ حقيقته لا يزول عنها الا بحجة." (۱)

اگر وہ لوگ اعتراض کریں کہ جب تم اللہ تعالیٰ کے لیے "یدین" کا اثبات اس آیت "لما خلقت بیدی" کی بنا پر کرتے ہو تو تم کیوں اس آیت "مما عملت ايدينا." (۲) کی بنا پر ان کے لیے "ایدی" یعنی زیادہ ہاتھوں کا اثبات نہیں کرتے ہو؟ ان کو جواب میں کہا جائے گا۔ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس آدمی کا قول باطل ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے "ایدی" یعنی زیادہ ہاتھوں کا اثبات کرتا ہے۔ پس جب لوگوں نے اس قول کے بطلان پر اتفاق کیا ہے تو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر "ایدی" کا کیا ہو اور رجع اس کا اثبات یدین کی طرف ہو۔ کیونکہ دلیل نے صحت اجماع پر دلالت کی ہے اور جب اجماع کی صحت ثابت ہے تو لازم ہے کہ "ایدی" سے "یدین" کی طرف رجوع ہو۔ اس لیے کہ قرآن مجید ظاہر پر ہی جاری ہوگا۔ ہم اس کو ظاہر سے نہیں پھیرتے۔ مگر دلیل و برہان کی بنا پر تو ہم نے حجت کو پالیا۔ اس لیے ہم نے اس کی وجہ سے

۱- الابانۃ بشرح جہا ۲ /۱۰۰۸ ۲- یٰسین: ۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذکر ''ایدی'' کو ایک ''ظاہر'' کی طرف پھیر دیا۔ اب واجب یہ ہے کہ یہ دوسرا ''ظاہر'' بھی اپنی حقیقت پر جاری ہو۔ اس سے صرف دلیل کی بنا پر زائل ہو جائے گا۔

ان خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ فرمالیں۔ اشاعرہ کے امام اعظم بھی وہی بات کہتے ہیں جو اہل سنت کے ائمہ واکابر کہتے آئے۔ ابوالحسن اشعریؒ آگے پھر ایک سوال کا جواب دیتے ہیں وہ سوال یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ''مما عملت ایدینا'' اور ''لما خلقت بیدی'' مجاز پر جاری ہو۔

انہوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کا حکم یہ ہے کہ اس کو ظاہر اور حقیقت پر جاری کریں اور کوئی کلام ظاہر سے مجاز کی طرف نہیں نکلتا مگر دلیل و برہان سے۔

”فان قال قائل ماانکر تم أن یکون قوله ”مما عملت ایدینا“ وقوله ”لما خلقت بیدی“ علیٰ المجاز؟ قیل له حکم کلام الله تعالیٰ ان یکون علیٰ ظاهره و حقیقته، ولا یخرج الشی عن ظاهره الی المجاز الا بحجة.“ (۱)

اس جواب کو ملاحظہ فرمالیں تو وہ حقیقت آپ پر روشن ہو جائے گی، جو ہم نے اس کتاب کے پہلے حصے میں ثبت کی ہے۔ بالکل یہی بات ابوعمر والدانیؒ نے لکھی ہے:

”والکتاب والسنة علیٰ ظاهرهما وعمومهما الا ما خصه الرسول علیه السلام ببیان او خبر او فسر مشکله او اعلم بمنسوخه او اوقف علیٰ ناسخه او قام الدلیل علی ذلك من سنة او اجماع.“ (۲)

کتاب اور سنت دونوں اپنے ظاہر اور اپنے عموم پر ہیں مگر وہ جس کو اللہ تعالیٰ کا رسول خاص کریں اپنے بیان یا خبر سے یا اس کی مشکل کی تفسیر کریں یا پھر اس کے منسوخ ہونے کی خبر دے۔ یا اس کے ناسخ پر واقف ہمیں واقف کر لیں یا اس بات پر سنت اور اجماع سے کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

ہم نے پہلے حصے میں لکھا تھا کہ ''امام مالکؒ کے اس قول سے تیسرا نکتہ یہ معلوم ہوا کہ اشاعرہ کی مذعومہ تنزیہ کا واجب ہونا بالکل بے بنیاد ہے۔ الخ۔ ابوالحسنؒ کا یہ قول بھی ہماری اس بات کا صریح مؤید ہے کہ نصوص ظاہر پر جاری ہوں گے اور قرآن وسنت کا ''ظاہر'' نہ کفر وضلالت ہے اور نہ موہم تشبیہ وتجسیم ہے۔ ''ظاہر قرآن وسنت'' کو کفر وضلالت قرار دینا جہمیہ کی ضلالت ہے اور اس کو موہم تشبیہ وتجسیم باور کرانا نام نہاد اشاعرہ کی غفلت اور حماقت ہے۔ جس کی کوئی بنیاد شریعت مطہرہ میں موجود نہیں ہے۔

۱-الابانۃ بشرحہا، ۲/۱۰۰۸ ۲-الرسالۃ الوافیۃ، ص۱۴۲

23295

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

ترکیب کا شبہہ محسوسات کے خوگر کو ہوتا ہے

دوسری گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ عبارت پتہ نہیں کس عالم مدہوشی میں لکھ دی ہے؟ کہ

"اگر ان کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی حالانکہ ہمیں ایک تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں کچھ تفصیل معلوم نہیں اور دوسرے جو ذات اجزاء سے مرکب ہو، وہ ان اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے۔"

ہم کہتے ہیں کہ اس بات کو تو ہم نے ابوالحسنؒ اشعری وغیرہ کے کلام سے ثابت کیا ہے کہ قرآن وسنت کی نصوص کا حکم یہ ہے کہ انکو "ظاہر اور حقیقت" پر جاری کیا جائے۔ اب رہی دوسری بات کہ "اگر ان کا ظاہری مطلب لے تو ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب پھر احتیاج کی طرف مفضی ہے۔ تو یہ دراصل تشبیہ کا نتیجہ و فذلکہ ہے۔

جہمی لوگوں نے جب مخلوق کو دیکھا کہ اس کے ساتھ عین، وجہ، یدین جڑے ہوتے ہیں اور وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تو سمجھے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اگر ہم ان صفات خبریہ کا ظاہری معنی لیں گے۔ تو وہ بھی مرکب قرار پائیں گے۔ معاذ اللہ، حالانکہ ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ ترکیب کے حوالے سے ہم نے پہلے بہت ساری عبارتیں نقل کی ہے۔ یہاں اس بحث کو ایک نئے زاویے سے دیکھتے ہیں۔ ابوالحسن اشعریؒ "ید" پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فان قالوا لان اليد اذا لم تكن نعمة لم تكن الا جارحة قيل لهم ولم قلتم ان اليد اذالم تكن نعمة لم تكن الا جارحة؟ فان رجعونا الى شاهدنا والى ما نجده فيما بيننا من الخلق فقالوا اليد اذا لم تكن نعمة فى الشاهد لم تكن الا جارحة۔ قيل لهم ان عملتم علىٰ الشاهد وقضيتم به علىٰ الله تعالىٰ فكذالك لم نجد حيا من الخلق الا جسما لحما ودما فاقضوا بذالك علىٰ الله تعالىٰ والا كنتم لقولكم تاركين ولا عتلا لكم ناقضين،وان اثبتم حيا لا كالا حياء منا فلم انكرتم ان تكون يدالله اللتان اخبرالله تعالىٰ عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كاالايدى؟ وكذالك يقال لهم لم تجدوا مدبرا حكيما الا انسانا ثم اثبتم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان للدنیا مدبرا حکیما لیس کاالانسان و خالفتم الشاھد و نقضتم اعتلا لکم فلا تمنعوا من اثبات یدین لیستا نعمتین ولا جارحتین من اجل ان ذلك خلاف الشاھد." (۱)

اگر وہ لوگ کہیں، کہ "ید" یعنی ہاتھ سے جب نعمت مراد نہ ہو، تو پھر وہ آلہ اور جارحہ ہوتا ہے۔ تو انہیں کہا جائے گا کہ تم کیوں یہ بات کرتے ہو کہ "ید" سے نعمت مراد نہ ہو تو پھر وہ آلہ اور جارحہ ہوتا ہے؟ پس اگر انہوں نے ہمیں محسوسات کی طرف لوٹا دیا۔ اور اس چیز کی طرف جو ہم مخلوق اپنے درمیان پاتے ہیں۔ اور کہا کہ محسوسات میں "ید" سے جب نعمت مراد نہ ہو تو پھر وہ آلہ اور جارحہ ہوتا ہے تو انہیں جواب میں کہا جائے گا کہ جب تم نے محسوسات کو قیاس کے لیے لیا، اور اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ پر حکم کیا۔ تو اسی طرح ہم مخلوق میں "زندہ" ذات کو صرف جسم اور خون و گوشت کا مجموعہ پاتے ہیں۔ تو تم خون اور گوشت کے مجموعہ اور جسم کا حکم اللہ تعالیٰ پر کرو اور اگر تم ایسا نہیں کرتے تو تم نے اپنے قول کو ترک کیا اور اپنے قیاس و علت کو توڑ دیا۔ اور اگر تم نے ایک ایسا "زندہ" ثابت کیا، جو ہم زندوں جیسا نہ ہو، تو پھر تم کیوں اس بات کا انکار کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے وہ دونوں ہاتھ جن کی انہوں نے ہمیں اطلاع دی ہے نہ نعمت ہے اور نہ جارحہ ہے اور نہ ہی مخلوق کے ہاتھوں کی طرح کے ہاتھ ہیں؟ اسی طرح انہیں کہا جائے گا کہ تم کوئی مدبر اور حکیم ذات نہیں پاؤ گے مگر انسان، لیکن تم نے ثابت کیا ہے کہ دنیا کے لیے ایک لیے ایک مدبر اور حکیم (خالق) ہے۔ اور تم نے محسوسات کے خلاف کیا ہے اور اپنے قیاس اور علت کو چھوڑ دیا ہے۔ تو تم اس بنا پر اللہ تعالیٰ کے لیے دو ہاتھوں کے اثبات سے منع نہ ہو جاؤ، جو نعمت نہیں ہے اور جارحہ بھی نہیں ہے کہ وہ محسوسات کے خلاف ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ کی اس عبارت سے دلوں کی گرہیں یقیناً کھل جاتی ہیں بشرطیکہ مخاطب میں زندگی کے آثار ہوں:

لقد اسمعت لو نادیت حیا
ولکن لا حیاۃ لمن تنادی

اس مبحث سے احباب جان گئے ہوں گے کہ ڈاکٹر صاحب کی درج بالا آیات تشبیہ کا شاخسانہ ہے وہ اپنے اکابر کی طرح محسوسات کے خوگر ہیں۔ اس لیے انہیں ترکیب کا شبہہ اور تعطیل کا دورہ پڑتا ہے۔ اگر وہ

۱۔ الابانۃ بشرحہا، ۲/۱۰۰۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شعور کی آنکھ کھول دیں تو اللہ تعالیٰ کو خلاف محسوسات ماننے سے ان کے سارے مسائل حل ہو جاتے ہیں۔ الحمدللہ رب العالمین۔

ڈاکٹر صاحب کے دو اضافی نکتے

ڈاکٹر صاحب نے گزشتہ مبحث کا خلاصہ ۴ نکات میں بیان کیا ہے پھر انہوں نے ایک اور عنوان رکھا ہے جس میں اپنی طرف سے بھی دو باتیں شامل کی ہیں اور لکھتے ہیں کہ

''مذکورہ بالا نکات وہ ہیں جن کا ذکر حضرت ابن تیمیہؒ (ابن) عثیمینؒ اور عطاء اللہ حنیفؒ نے کیا ہے۔ انہی نکات کو سامنے رکھ کر ہم نے اپنے عقل عام سے اگلے دو نکتے بھی سمجھے ہیں۔

۱۔ نصوص میں جن صفات کا ذکر ہے۔ عقل اس بات کا ادراک اور تقاضا کرتی ہے کہ ان کا ایسا معنیٰ لیا جائے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو، ایسا معنیٰ نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں نقص و عجز نکلتا ہو اور نہ ایسا معنیٰ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں احتیاج نکلتی ہو۔'' (۱)

ہم کہتے ہیں کہ محترم نے صرف اپنے آپ کی حیثیت کو ظاہر کرنے کے لیے اسے اپنا نکتہ قرار دیا ہے ورنہ یہ ان کا اپنا نکتہ نہیں ہے بلکہ حاصل مبحث کا دوسرا اور تیسرا نکتہ ہے جن کو شیخ ابن عثیمینؒ وغیرہ نے تحریر کیا ہے۔ وہ نکات یہ ہیں۔

۲۔ عقل اس بات کا اجمالاً ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں صفات کمال ہوں اور اللہ تعالیٰ میں صفات نقص نہ ہو۔

۳۔ عقل اس بات کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عاجز نہ ہو اور ان میں احتیاج و عجز کی صورت نہ ہو۔

ان دو نکات سے یہ بات صاف واضح ہے کہ جب عقل اس بات کا ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں صفات کمال ہوں، صفات نقص نہ ہو، اور احتیاج و عجز بھی نہ ہو، تو وہ ایسے اعتقاد اور مذہب کو بھی قبول نہیں کرتی۔ جو اس کے نقص اور عجز کے بیان پر مشتمل اور منتج ہو۔ عقل لازماً اسے اہل مذہب کے عجز و کمزوری پر محمول کرے گی یا پھر اسے حقیقت مان کر رد کرے گی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ان دو مندرجہ بالا نکات میں نقص و عجز چاہے بالذات ہوں اور چاہے بالواسطہ ہوں دونوں کی نفی موجود ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ سمجھ کر اپنے نام سے پیش کیا

۱۔ سلفی عقائد ص ۶۳

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے اس لیے اس کو بالتصریح بیان نہیں کیا ہے کہ کلام کا سیاق وسباق خود "لفظ" کے معنیٰ کو متعین کر دیتا ہے اور پھر جب قایل کلام بھی حکیم و علیم ذات ہو پھر تو کلام ایسے معنیٰ پر ظاہر ادلیل ہی نہیں بن سکتا جس سے اللہ تعالیٰ کا نقص اور عجز معلوم ہوتا ہوان سب کے باوجود اگر ہم محترم کی بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ حضور کا فرمان درست ہے پھر سوال یہ ہے کہ ایسا معنیٰ کس نے لیا ہے؟

اگر آپ کہتے ہیں کہ سلفی حضرات ایسا معنیٰ کلام الٰہی اور کلام رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا لیتے ہیں تو ہم عرض کریں گے کہ آپ کے اکابر کا کہنا یہ ہے کہ سلفی قرآن وسنت کا "ظاہر" مراد لیتے ہیں، تو کیا قرآن وسنت کے نصوص کے ظاہر میں اللہ تعالیٰ کے نقص اور عجز کے معانی موجود ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الفاظ کے علاوہ دیگر الفاظ استعمال کرنے پر قادر ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو انہوں نے ایسے الفاظ کیوں استعمال نہیں کیے جن میں عجز اور نقص کا معنیٰ ظاہر نہ ہو۔

آخر ان کی کیا مجبوری تھی کہ انہوں نے نقص و عجز الٰہی پر مشتمل الفاظ اپنے کلام میں استعمال کیے؟ پھر اگر انہوں نے مجبوری سے ایسے الفاظ استعمال بھی کیے تو پھر یہ بتایا کیوں نہیں کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کے نقص اور عجز کے معنیٰ میں ظاہر ہے اور ان پر مشتمل ہیں۔

لہٰذا ان کا "ظاہر" مراد نہیں ہے؟ اور کیوں پوری زندگی اس سلسلے میں خاموش رہے۔ اور اگر حقیقت یہی ہے جو محترم بیان کر رہے ہیں تو پھر مطلب یہی ہوا کہ یا تو اللہ ورسول جانتے ہی نہیں تھے کہ صفات کے یہ نصوص نص وعجز کے معنیٰ پر مشتمل ہیں اور یا پھر وہ ان صفات کو نقص و عجز پر مشتمل ہی نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے انہوں نے ان الفاظ کو خوب استعمال کیا اور ان کے بارے میں کسی پیش بندی کا اہتمام بھی نہیں کیا۔ ورنہ اگر بات نقص وعجز کی ہوتی، تو وہ ایسا کبھی نہیں کر سکتے تھے، معلوم ہوا کہ ان صفات کے نصوص کے "ظاہر" کو نقص اور عجز الٰہی کے معنیٰ پر مشتمل قرار دینا مریض اذہان کا افسانہ ہے جس سے مذہب اہل سنت کو دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

دوسرا نکتہ

محترم ڈاکٹر صاحب نے دوسرا نکتہ اس طرح سے بیان کیا:

عقل اس بات کا ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات نصوص میں مذکور ہیں۔ ان کا ایسا

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معنیٰ نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم ہے اور ازلی و ابدی ہے۔ حادث و متغیر صفات کا محل بن جائے۔ اس لیے اگر صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کے ظاہری معنیٰ لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہو تو اس معنیٰ کو چھوڑ دیں کیونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دلیل ہے۔"(۱)

ہم "محل حوادث" کی اس جہمی اصطلاح کے بارے میں چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں تاکہ ان کو پھر اس بارے میں شبہات لاحق نہ ہوں۔

دلیل متکلمین کا ضعف

متکلمین نے وجود خالق کو ثابت کرنے کے لیے اس دلیل پر تکیہ کیا ہے جو عرض و جوہر کے قول کرنے پر قائم ہے۔ یعنی یہ کہ کائنات میں یا تو اعراض ہیں یا پھر جواہر، اعراض تو خود حادث ہیں اس لیے کہ پہلے نہیں تھے پھر پیدا ہو گئے۔ اور اعیان و جواہر۔ اعراض سے خالی نہیں ہوتے، کیونکہ یا تو متحرک ہوں گے یا پھر ساکن ہوں گے اور جو حادث سے خالی نہ ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ یعنی محل حوادث حادث ہوتا ہے۔ مگر متکلمین کے اس دلیل کو محققین نے پسند نہیں کیا۔ اس لیے کہ اس میں پہلے تمام کائنات کو اجسام و اعراض میں منحصر ثابت کرنا ہوگا۔ سب اجسام میں اعراض کو ثابت کرنا ہوگا، پھر یہ ثابت کرنا ہوگا کہ وہ سارے کے سارے متغیر ہیں۔ پھر جواہر کا اثبات کرنا ہوگا۔ پھر اس بات کا اثبات کرنا ہوگا کہ اعراض جواہر کے ساتھ ملازم ہیں۔ پھر یہ ثابت کرنا ہوگا کہ جو حادث سے منفک نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے۔ ایسے بہت سارے عقبات ہیں جن کو پار کرنا بہت مشکل ہے۔ اور جن کی وجہ سے مطلوب دلیل متعذر بنتا ہے۔

اب ذرا ابوالحسنؒ اشعری کی عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

اعلموا ارشدکم اللہ، ان ما دل علیٰ صدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم من المعجزات بعد تنبیہ لسائر المکلفین علیٰ حدثھم ووجود المحدث لھم قد اوجب صحۃ اخبارہ ودل علی ان ما اتی بہ من الکتاب والسنۃ من عنداللہ عزوجل واذا ثبت بالایات صدقہ فقد علم صحۃ کل ما أخبرہ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عنہ و صارت اخبارہ علیہ الصلاۃ والسلام أدلۃ علیٰ صحۃ سائرما دعا الیہ من الامور الغائبۃ عن حواسنا وصفات

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فعلہ وصار خبرہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عن ذلک سبیلا الی ادراکہ وطریقا الیٰ العلم بحقیقتہ وکان مایستدل بہ من اخبارہ علیہ الصلوٰۃ والسلام علیٰ ذلک اوضح دلالۃ من دلالۃ الاعراض التی اعتمد علیٰ الاستدلال بھا الفلاسفۃ ومن اتبعھا من القدریۃ واھل البدع والمنحرفین عن الرسل علیھم السلام من قبل ان الاعراض لا یصح الاستدلال بھا الا بعد رتب کثیرہ یطول الخلاف فیھا." (۱)

یعنی جان لو، اللہ تعالیٰ تمہیں رشد و ہدایت نصیب کریں وہ معجزات جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر دلالت کی ہے تمام مکلفین کو اپنے حدوث اور محدث کے وجود پر تنبیہ دینے کے بعد، اس نے ان کے اخبار کے صحت کو بھی واجب کر دیا ہے اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ وہ جو کچھ بھی لے آئے ہیں۔ جیسے کتاب وسنت، تو وہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہیں اور جب آیات اور معجزات سے رسول کی صداقت ثابت ہوگئی تو اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اخبار کی صحت بھی معلوم ہوگئی اور نبی علیہ السلام کے اخبار اس چیز کی صحت کے دلائل بن گئے، کہ وہ جن امور کی طرف دعوت دیتے ہیں جو ہمارے حواس سے مخفی ہیں یا اپنے فعل کی صفات سے وہ سب کے سب صحیح ہیں۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اخبار ان چیزوں سے ان کے ادراک کا راستہ ہوگا اور ان کی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ ہوگا۔ اور پھر جو بھی استدلال نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اخبار سے ہوگا اس چیز پر ان کی دلالت اس دلالت اعراض سے زیادہ ہوگی۔ جن سے استدلال کرنے پر فلاسفہ اور ان کے تابعدار قدریہ اور دیگر اہل بدعت اور رسل خدا علیہم السلام سے منحرف لوگوں نے اعتماد کیا ہے وہ اس وجہ سے کہ اعراض سے استدلال بہت ساری گھاٹیوں کو پار کرنے کے بعد ہوتا ہے جن میں اختلاف بہت طویل ہے۔

اب جب یہ دلیل ہی رسولوں سے منحرف لوگوں کی ہے تو اس پر اعتماد کیونکر ہوگا؟ ''محل حوادث حادث ہے'' بہت طویل مبحث ہے۔ اسی سے پھر تغیر کی بات آگئی ہے۔ مراد اشاعرہ کی اس بات سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے کوئی فعل بجا نہیں لاسکتا، نہ راضی ہوسکتا ہے۔ اگر کسی پر پہلے غصہ ہوا ہے اور نہ رضا کے بعد غضب کرسکتا ہے نہ اپنی مشیت سے کلام کرسکتا ہے کیونکہ یہ چیزیں اگر وہ اپنی مشیت اور اختیار سے کرے گا تو وہ محل حوادث بنیں گے، اور پھر معاذ اللہ حادث ٹھہریں گے۔

۱۔ رسالۃ اہل الثغر، ص۱۴۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ صفت فعلی خالی نہیں ہے یا تو کمال ہوگی یا نہیں؟ اگر کمال ہے تو ذات الٰہی کا اس سے بوقت عدم اتصاف خالی ہونا لازم آتا ہے اور اگر کمال نہیں ہے تو بوقت اتصاف اسے اتصاف بعدم الکمال لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ایک فاسد مغالطہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تک اللہ تعالیٰ اس سے متصف نہیں تھے۔ وہ عدم کمال تھا اور جب وہ اس سے متصف ہوئے تو وہ کمال بنا۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"انها ان كانت كمالا كانت فقدها نقصا وان كانت نقصا فكيف يوصف بها فنقول هي كمال حال وجودها فاذا قتضت الحكمة وجودها كان وجودها هوالكمال واذا قتضت الحكمة عدمها كان عدمهاهو الكمال." (۱)

اگر متکلمین اس دلیل پر اعتماد نہ کرتے، تو وہ اللہ تعالیٰ سے اپنی مشیت کے تحت افعال بجالانے کی نفی کبھی نہ کرتے، اب اگر وہ اس کو اختیار کرتے ہیں تو ان کی وہ واحد دلیل خراب ہو جاتی ہے جس پر اللہ تعالیٰ کے وجود کا اثبات موقوف ہے، ڈاکٹر صاحب کی مجمل بات کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔ احباب اس بحث سے ان کے نکتے کا جواب جان گئے ہوں گے۔ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے وہ تمام اختیاری افعال اور صفات ثابت کرتے ہیں جو قرآن وسنت میں وارد ہیں ہم جہمی مذہب کی ضلالتوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتے ہیں۔

اشاعرہ کی بے بسی

اس سلسلے میں ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ اشاعرہ نے صفت کلام کے اثبات کی جو دلیل اپنی کتابوں میں دی ہے وہ تو یہ ہے کہ

وهو اى الله متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير مأخذ الاشتقاق به." (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے کلام سے، جو ان کی صفت ہے۔ کیونکہ ثبوت مشتق کسی چیز کے لیے بغیر ثبوت مأخذ اشتقاق کے ممتنع ہے۔

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ صفت جب کسی محل سے قائم ہو جائے۔ تو اس کا حکم اسی محل پر معاد ہوتا ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے محل پر مثلاً جس محل میں علم قائم ہو جائے، وہی محل عالم قرار پائے گا۔

۱۔ الکنز الثمین ۲/ص ۱۹۸ ۲۔ شرح العقائد ص ۱۵۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ صفات کے باب میں مشہور ضابطہ ہے جس سے تمام لوگ واقف ہیں۔ مگر اشاعرہ نے اپنے غلط اصول سے اس کے اثر کو ختم کیا ہے ہم نے پہلے لکھا ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ سے صفات اختیاریہ کی نفی کرتے ہیں۔ پھر اسی بنا پر ''خلق'' کو عین مخلوق سمجھتے ہیں۔ یعنی جب اللہ تعالیٰ تخلیق کرتا ہے، تو ان کے ساتھ کوئی صفت ''خلق'' نام کی قائم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں بقول ان کے تغیر آتا ہے، جو کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اس لیے انہوں نے ''خلق'' کو عین مخلوق قرار دیا ہے۔

اب اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ معتزلہ نے اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا، اور اشاعرہ کے اس بات کو ''کلام'' کے مسئلے پر بھی منطبق کیا، اور کہا کہ جب تم لوگ اللہ تعالیٰ کو ''خالق'' کہتے ہو، مگر ''خلق'' سے اسے متصف نہیں سمجھتے۔ یعنی ''خلق'' ان کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ تو ہم ''کلام'' کے بارے میں ایسا ہی کرتے ہیں۔ اس اعتراض کا اشاعرہ نے کوئی تسلی بخش جواب نہیں دیا، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

فان المعتزلة ومن وافقهم من الجهمية والقدرية نقضوا هذا الاصل علىٰ من لم يقل ان الخلق غير المخلوق كالاشعرى ومن وافقه، فقالوا اذا قلتم ان الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها علىٰ ذلك المحل دون غيره، كما ذكرتم فى الحركة والعلم والقدرة وسائر الاعراض، انتقض ذلك عليكم بالعدل والاحسان وغيرهما من افعال لله تعالىٰ فانه يسمىٰ عادلا بعدل خلقه فى غيره محسنا باحسان خلقه فى غيره فكذا يسمىٰ متكلما بكلام خلقه فى غيره.'' (۱)

لیکن معتزلہ اور ان کے موافق طبقات جیسے جہمیہ اور قدریہ وغیرہ نے اس اصل کو ان لوگوں پر توڑ کے رکھ دیا ہے جو اس بات کے قائل نہیں ہے کہ ''خلق'' ''مخلوق'' سے غیر ہے، جیسے اشعریؒ وغیرہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ ایک صفت جب کسی محل سے قائم ہو جائے تو اس کا حکم اسی محل پر معاد ہوگا، غیر پر نہیں ہوگا جیسا کہ تم نے حرکت، علم، قدرت اور باقی سارے اعراض میں ذکر کیا ہے تو تمہارا یہ اصل تم پر منتقض ہوگا۔ عدل، احسان اور اس جیسے دوسرے افعال میں جو اللہ تعالیٰ کے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ''عادل'' کہا جاتا ہے کہ اس نے ''غیر'' میں عدل کو پیدا کیا، اس کو ''محسن'' کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ''غیر'' میں احسان کو پیدا کیا، ایسے ہی ان کو متکلم کہا جائے گا، کہ انہوں نے دوسروں میں کلام کو پیدا کیا۔

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۸/ ۹۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہمارے اکابر وائمہ کے ہاں چونکہ خلق، مخلوق سے "غیر" ہے۔ اس لیے ہم پر یہ اعتراض وارد نہیں ہے۔
پہلے حصے میں ہم نے امام بخاریؒ کی کتاب "خلق افعال العباد" کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے۔ احباب اس پر ایک بار پھر نظر ڈال لیں تاکہ شبہات میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ دیکھا کہ "عرض و جوہر" کی دلیل سے بات کہاں تک پہنچ گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے تمام افعال اختیاریہ کو نفی کیا گیا ہے۔
آپ کا پرانا محل گر رہا ہے اور آپ اس دلیل سے نئے نکتے نکال کر لیپا پوتی کا کارنامہ انجام دے رہے ہیں۔ بنیاد کے فساد کا علاج لیپا پوتی سے نہیں ہو سکتا۔

نسود اعلاها وتفسد اصلها
ولا خير في الاعلىٰ اذا فسد الاصل

عدم محض کا لزوم

تیسری گزارش یہ ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب نے جو یہ لکھا ہے کہ
"لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دلیل ہوتا ہے۔"
یہ بالکل درست ہے مگر انطباق اس اصول کا اس مقام پر ٹھیک نہیں ہے۔ جیسا کہ کہتے ہیں کہ ایک صوفی کو کسی نے ناک میں پانی ڈالنے کی یہ دعا بتائی تھی کہ اللهم ارحني من رياح الجنة تو اس نے اس کو بوقت استنجاء پڑھا۔ کسی نے سمجھایا کہ برادرم اس دعا کی ادائیگی کا محل ناک ہے یہ نہیں ہے۔ ہم ایک مقام کا تعین کیے دیتے ہیں، محترم ذرا توجہ فرمائے جناب فخر الدین رازیؒ نے لکھا ہے کہ

"فمن سمع من العوام في اول الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم محض." (۱)

عوام میں جو آدمی اول بار ایک ایسے خدا کے وجود کے بارے میں سنتا ہے، جو نہ جسم ہے، نہ متحیز ہے، نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ہو سکتا ہے تو وہ یہ گمان کر لیتا ہے کہ اس خدا کا وجود معدوم محض ہے۔ اسی طرح کی بات ابن رشدؒ اندلسی نے بھی لکھی ہے کہ

"ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم واذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من المعدوم ولا سيما اذا قيل انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا سفل." (۱)

۱۔ اساس التقدیس، ص ۱۴۵   ۲۔ الکشف، ص ۸۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جمہور یعنی عوام یہ خیال کرتے ہیں کہ "موجودات" متخیل اور محسوس ہی ہوتا ہے۔ جو متخیل اور محسوس نہیں ہوتا وہ معدوم محض ہوتا ہے جب انہیں کہا جائے کہ یہاں ایک ایسا وجود ہے جو جسم نہیں ہے۔ تو ان کا تخیل مرتفع ہو جاتا ہے اور یہ موجود ان کے ہاں معدوم بن جاتا ہے۔ خاص کر جب یہ کہا جائے کہ وہ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ خارج ہے نہ اوپر ہے، نہ نیچے ہے۔ یہی بات ابو حامد غزالیؒ نے بھی کہی ہے، لکھا ہے کہ

"فان قیل فلم لم یکشف الغطاعن المراد باطلاق لفظ الاله ولم یقل انه موجود لیس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا هو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل ولا هو فی مکان ولا هو فی جهة بل الجهات کلها خالیة عنه...... قلنا من رأی حقیقة الحق اعتذر بان هذا لو ذکره لنفر الناس عن قبوله ولبادروابالانکار وقالوا هذاعین المحال ووقعوا فی التعطیل." (۲)

اگر کہا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مراد سے پردہ کیوں نہیں اٹھایا، لفظ الہ کو مطلق ذکر کرنے سے اور یہ نہیں کہا کہ وہ ایسا موجود ہے جو نہ جسم ہے، نہ جوہر ہے، اور نہ عرض ہے، نہ وہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج، نہ اس عالم کے ساتھ متصل ہے اور نہ اس سے منفصل، نہ مکان میں ہے، نہ جہت میں ہے، بلکہ تمام جہات ان سے خالی ہے...... ہم کہتے ہیں کہ جس نے حقیقت حق کا مشاہدہ کیا ہے۔ وہ یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اگر (رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اللہ تعالیٰ) اس بات کو ذکر کرتے تو لوگ اس کو قبول کرنے سے متنفر ہو جاتے اور اس کے انکار میں جلد بازی سے کام لیتے اور کہتے کہ یہ تو عین محال ہے، پس لوگ تعطیل میں مبتلا ہو جاتے۔

ان عبارات سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہوگئی کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذہب سے لازم آتا ہے کہ جمہور اللہ تعالیٰ کو معدوم محض سمجھیں گے، اور کفر میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اس بات کی گواہی اساطین اشاعرہ نے دی ہے۔ اسی وجہ سے شارع نے اللہ تعالیٰ سے مکان، جہت، فوق وتحیز وغیرہ کی نفی نہیں کی، اگر کرتے تو لوگ تعطیل اور کفر میں مبتلا ہوتے۔ یہ ان کے مذہب کا لازم ہے اور لازم کا بطلان تو ملزوم کے بطلان پر دلیل ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کو چاہیے کہ لوگوں کو کفر میں مبتلا کرنے کے فن کو نہ جاری کریں، کیونکہ وہ نہ شارع سے زیادہ عالم ہیں ورنہ زیادہ قادر الکلام ہیں، اور نہ ہی ان کے زیادہ خیر خواہ ہیں۔

۱۔ الجام العوام، ص ۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نقل عبارتِ شیخ حنیف رحمہ اللہ

محترم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمۃ اللہ علیہ نے ''حیات شیخ الاسلام'' از ابو زہرہ رحمہ اللہ کی تعلیقات میں ص ۴۰۸ سے ۴۱۲ تک بہت سے اہم نکتے قلم بند کیے ہیں۔ جن کو ڈاکٹر صاحب نے نقل کیا ہے ہم وہ سارے کے سارے نقل نہیں کر سکتے، صرف وہ خلاصہ ثبت کرتے ہیں۔ جو محترم نے ان سے نکالا ہے لکھتے ہیں:

''عقل سے متعلق مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا باتوں کا حاصل یہ ہے کہ ۱۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش پر ہونا عقلاً محال نہیں ہے بلکہ کوئی معیاری عقل ایسی نہیں ہے جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جا سکے۔ ۲۔ قرآن وحدیث کی تصریحات جو استواء علی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ۳۔ اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کا دروازہ کھولا جائے تو پھر باطنیوں کی تاویلات کا جواب نہ ہو سکے گا۔ ۴۔ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہو۔ آگے ہم ان امور کا ترتیب وار جواب دیتے ہیں۔'' (۱)

آگے پھر ڈاکٹر صاحب نے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی ایک عبارت ''حیات شیخ الاسلام'' سے نقل کی ہے پھر اس کا جواب دینے کے لیے چھ شق قائم کیں ہیں۔ اور اس پر ایک عنوان قائم کیا ہے ہم بھی وہی کچھ دہراتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں

اس عنوان کے تحت ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور خلیل ہراس رحمہ اللہ کی ان عبارتوں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے اس کے باوجود جب ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی معنوں میں ہاتھ، پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان وآنکھیں ہیں تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہیں۔ اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کھلا تضاد ہے۔'' (۲)

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۶ ۲۔ سلفی عقائد، ص ۶۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہم چند باتیں احباب کی خدمت میں حاضر کرتے ہیں۔

صفات محمول بر حقیقت ہیں

ہماری پہلی گزارش اس حوالے سے یہ ہے کہ صفات الٰہی اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک حقیقت پر محمول ہیں۔ ہم نے اس موضوع پر پہلے ابو عمر اندلسیؒ اور ابو عبداللہ قرطبیؒ کی عبارتیں پیش کی ہیں۔ اب صاحب مذہب یعنی ابوالحسنؒ اشعری کی چند عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ ایک جگہ لکھا کہ

"فان قال قائل ما انكرتم ان يكون قوله "مما عملت ايدينا" وقوله "لما خلقت بيدى" على المجاز قيل حكم كلام الله تعالىٰ ان يكون علىٰ ظاهره و حقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الا بحجة، الا ترون انه اذاكان ظاهر الكلام العموم، فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو علىٰ حقيقته الظاهرة، وليس يجوز ان يعدل بما هو ظاهره العموم عن العمو م بغير حجة، كذالك قوله تعالىٰ "لما خلقت بيدى" علىٰ ظاهره وحقيقته من اثبات اليدين، ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة." (۱)

اگر کوئی قائل یہ بات کرے کہ تمہیں کیوں انکار ہے اگر یہ دونوں آیات مجاز پر محمول ہو جائیں یعنی "مما عملت ايدينا" اور "لما خلقت بيدى" تو اسے کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کا حکم یہی ہے کہ اس کو اپنے ظاہر اور حقیقت پر محمول کیا جائے گا اور کوئی کلام اپنے ظاہر سے مجاز کی طرف نہیں نکلتا، مگر حجت و برہان کیساتھ، کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب ظاہر کلام عموم ہو اور پھر کلام بلفظ عموم وارد بھی ہو جائے مگر مراد اس سے خصوص ہو، تو پھر وہ کلام ظاہر حقیقی پر محمول نہیں ہے۔ یہ جائز نہیں کہ جس کلام کا ظاہر عموم ہو، اس کو بغیر دلیل و برہان کے اپنے عموم سے پھیر دیا جائے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان 'لما خلقت بيدى' اپنے ظاہر اور اپنے حقیقت پر محمول ہے۔ جو دو ہاتھوں کا اثبات کرتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ اس کلام کو ظاہر 'یدین' سے بغیر دلیل کے اس مفہوم کی طرف پھیر دیا جائے جو ہمارے خصوم کا مقصود ہے۔

ابوالحسنؒ کی اس عبارت سے صاف صاف معلوم ہوگیا کہ ان کے نزدیک صفات الٰہیہ حقیقت اور ظاہر پر

۱- الابانۃ بشرحہا ۲/۱۰۰۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

محمول ہوتے ہیں۔ یہ عبارت اگرچہ اپنے مدعیٰ میں صریح ہے مگر ہم انہی کی ایک اور عبارت مختصر کر کے پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ

"وذالك ان هذه الاوصاف مشتقة من اخص اسماء هذه الصفات ودالة عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات التى وصف بها كان وصفه بذالك تلقيبا او كذبا فاذا كان الله عزوجل موصوفا بجميع هذه الاوصاف فى صفته الحقيقية وجب اثبات الصفات التى اوجبت هذه الاوصاف له فى الحقيقة والا كان وصفه بذالك مجازا كما وصف الجدار بانه يريد لما لم يكن له ارادة مجازا." (۱)

یہ اس بنا پر کہ یہ اوصاف ان صفات کے خاص الخاص اسماء سے مشتق ہیں اور ان پر دلیل ہیں اور جب وہ صفات نہ پائے جائیں جن سے وہ موصوف ہیں۔ تو پھر اس کا ان سے توصیف کرنا یا القاب کے قبیل سے ہوگا اور یا پھر کذب ہوگا۔ پس جب اللہ تعالیٰ ان تمام اوصاف سے بطور حقیقت موصوف ہیں تو پھر لازم ہے کہ ان صفات کا اثبات بھی ان کے لیے بطور حقیقت ہو، جنہوں نے ان اوصاف کو ان کے لیے واجب کیا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس کا وصف ان کے ساتھ مجازا ہوگا۔ جیسا کہ دیوار کے لیے فی الحقیقت کوئی ارادہ نہیں ہے تو اس کو بطور مجاز اس سے موصوف کیا گیا۔

اس مبحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صفات الٰہیہ اساطین اشاعرہ کے نزدیک بھی حقیقت اور ظاہر پر محمول ہیں۔ یہ صرف شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ اور سلفیوں کا تفرد نہیں ہے۔ اس اعتراض کو اپنے اکابر کے اوپر محترم قائم کرلیں، باقی رہی کیفیت کے مجہول ہونے کی بات، تو وہ اتنی مشہور ہے کہ اس پر لکھنا ضیاع وقت محسوس ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر تضاد موجود ہے تو پھر اس کے زد میں اکابر اشاعرہ بھی ہیں۔ جو جواب ان کے طرف سے ڈاکٹر صاحب بیان فرمائیں گے وہ ہماری طرف سے بھی قبول کرلیں۔

محترم کا افتراء بر اہل حدیث

اس مبحث میں ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب نے اپنی درج بالا عبارت میں

۱۔ رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۳۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صفات الٰہیہ پر ''اعضاء'' کا اطلاق کیا ہے کہ

''اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضا پر مشتمل ہے اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور پر کام کرتے ہیں۔''

اگر یہ ڈاکٹر صاحب کی اپنی رائے اور اپنا عقیدہ ہے تو پھر لائق صد مذمت ہے اور اگر وہ اسے سلفیوں کا عقیدہ گردانتا ہے تو پھر یہ ان کا مولویانہ جھوٹ ہے۔ کسی سلفی کا یہ عقیدہ نہیں ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

تجسیم کے حوالے سے سب سے زیادہ بدنام عالم جن کی اشاعرہ ہر جگہ مذمت کرتے ہیں۔ قاضی ابویعلی الحنبلی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اسے سلفیوں کے پہلے دور کا محقق قرار دیا ہے اس لیے ہم ان کے قول کو پیش کرتے ہیں۔ وہ بھی جگہ جگہ اللہ تعالیٰ سے ابعاض واعضاء کی نفی کرتے رہتے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"واعلم انه ليس في حمل هذا الخبر علىٰ ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحقه لاننا نثبت كفا كما اثبتنا يدين و سمعا وبصرا ووجها لا علىٰ وجه الجوارح والابعاض وليس اثبات تلك الصفات باولىٰ من اثبات الكف." (۱)

جان لو کہ اس حدیث (کف) کو ظاہر پر محمول کرنے میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو محال قرار دیں۔ اور نہ ان کو اس مقام سے نکالتا ہے۔ جس کے وہ مستحق ہیں۔ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ہتھیلی اس طرح ثابت کرتے ہیں جیسے ہم نے ان کے لیے ہاتھ، کان، آنکھیں اور چہرہ کو ثابت کیا ہے ہم ان کو آلات اور ابعاض پر محمول نہیں کرتے۔ ان صفات کا اثبات ''کف'' کے اثبات سے اولیٰ نہیں ہے۔

یہ تو ہم نے اس بات کے لیے عبارت پیش کی ہے کہ سلفی اللہ کی صفات پر اعضاء وابعاض کا اطلاق نہیں کرتے ہیں لیکن جو شخص اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا اعتقاد رکھتے ہوں۔ اس کے بارے میں ہمارے اکابر کیا فرماتے ہیں۔ ذرا سن لے۔ صاحب طبقات اپنے والد قاضی ابویعلیٰ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

"قال الوالد السعيد فمن اعتقد ان الله سبحانه جسم من الاجسام واعطاه حقيقة الجسم من التاليف والانتقال فهو كافر بالله لانه غير عارف بالله عزوجل لان الله سبحانه يستحيل وصفه بهذه الصفات

۱- ابطال التاویلات، ۱/۱۱۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

و اذلم يعرف الله سبحانه وجب ان يكون كافرا." (۱)

میرے والد محترم (قاضی ابو یعلی حنبلیؒ) فرماتے تھے کہ جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اجسام کی طرح ایک جسم ہے اور اسے حقیقت جسم کا مفہوم عطاء کرتا ہے جیسے تالیف و انتقال تو وہ شخص کافر ہے، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جانتا نہیں ہے (کہ وہ اسے مخلوق کی صفات سے موصوف کر رہا ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف کرنا مستحیل ہے۔ اور جب وہ اللہ تعالیٰ کو نہیں جانتا تو لازم ہے کہ وہ کافر ہو۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تو فرمایا ہے کہ ہمارے اکثر اصحاب مشبہہ اور مجسمہ کے تکفیر کے قایل ہیں۔ لکھتے ہیں:

"فلا شك ان من قال ان هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الايات والاحاديث فقد صدق واحسن اذلا يختلف اهل السنة ان الله تعالىٰ ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله بل اكثر اهل السنة من اصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة." (۲)

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ معانی اور ان کے جیسے اور معانی جو مخلوق کی صفات اور نعوت ہیں۔ وہ آیات اور احادیث سے مراد نہیں ہے۔ تو اس نے سچ اور اچھی بات کہی۔ اس لیے کہ اہل سنت والجماعت کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ کے مثل کوئی شیء نہیں ہے۔ نہ ان کی ذات میں نہ صفات میں اور نہ ان کے افعال میں، بلکہ اکثر اہل سنت جو ہمارے اصحاب ہیں یا دیگر مسالک کے ہیں وہ مشبہہ اور مجسمہ کی تکفیر کرتے ہیں۔

ان عبارات کو ملاحظہ کرنے کے بعد بھی اگر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ سلفی اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتے ہیں اور ان کی صفات پر ابعاض و اعضاء کا اطلاق کرتے ہیں، تو پھر اس کو صرف اللہ تعالیٰ کا محاسبہ ہی درست کرسکتا ہے اور اگر محترم کا یہ اپنا عقیدہ ہے تو صفات الٰہی کو اعضاء قرار دینے کے بعد کیا چیز جسمیت سے رہ گئی ہے؟

ہمارا نہیں خیال کہ کوئی صاحب علم آدمی کسی کی دشمنی میں اس حد تک بھی جا سکتا ہے ورنہ حدود میں رہ کر کوئی آدمی کیا کوئی علمی مناقشہ اور مباحثہ نہیں کرسکتا؟۔

۱۔ طبقات الحنابلہ، ۲/۱۸۱ ۲۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/۲۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیفیت کی بحث

تیسری گزارش ہماری اس حوالے سے یہ ہے کہ محترم کا یہ لکھنا کہ ''اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محترم کیفیت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ ''آلات'' ہیں جن سے کام کیا جاتا ہے۔ یعنی کان، ہاتھ اور آنکھیں وغیرہ۔ کیفیت کی مختلف تعریفیں قدماء کے ہاں موجود ہیں مثلا هيئة قارة في محل لا يقتضى القسمة واللا قسمة لذاتها لیکن متاخرین نے اس کو''عرض لا يتوقف تصورة علىٰ تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا'' کر دیا۔ پتہ نہیں ڈاکٹر صاحب اس کیفیت سے اللہ تعالیٰ کو متصف مانتے بھی ہیں یا نہیں؟ کیونکہ یہ تو عرض ہے پہلی تعریف میں بھی ''ہیئت'' سے مراد عرض ہے۔ اور اعراض تو ان کے ہاں حادث ہیں جن کے لیے کوئی بقاء نہیں ہے۔ پھر معاذ اللہ کہیں ذات الٰہی محل حوادث بن کر حادث نہ ہو جائے۔

یہ تو خیر ایک بات ہوئی، آپ اسے لطیفہ بھی شمار کر سکتے ہیں۔ اگرچہ لطف سے خالی بہر حال نہیں ہے۔ ہمارے سلفیوں کے نزدیک چونکہ کیفیت کی تعریف ''كون الشيء علىٰ حقيقة معينة ''ہے۔ اس لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور شیخ خلیل ہراسؒ کے کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ''فافهم ولا تكن من الغافلين''۔

باقی یہ کہنا کہ ان صفات کی کچھ نہ کچھ حالت تو ہمیں معلوم ہوگئی۔ تو اس حوالے سے شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ کی ایک عبارت پیش خدمت ہے جس سے اس شبہ کا ازالہ ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ لکھتے ہیں کہ

''فاما قولهم اذا ثبت انها صفة اذا نسبت الى الحى ولم يعبربها عن الذات وجب ان تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية، فهذا لا يلزم ومن جهة ان ما ذكروه ثبت بالاضافة الى الذات فى حق الحيوان المحدث، لا من حقيقة صفة الوجه ولكن من جهة نسبة الوجوه الى جملة الذات فيما ثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها وذالك امرادركناه بالحس من جملة الذات فكانت الصفة مساوية للذات فى موضوعها بطريق انهامنها ومنتسبة اليها نسبة الجزء الى الكل فاما الوجه المضاف الى البارى تعالىٰ فانا ننسبه اليه فى نفسه

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

نسبة الذات اليه وقد ثبت ان الذات فی حق الباری لا توصف بانها جسم مرکب من جملة الکیفیة وتتسلط علیه الکیفیة ولا یعلم له ماهیة فالظاهر فی صفته التی هی الوجه انها کذالك لا یوصل الی ما هیة ولا یوقف لها علیٰ کیفیة." (۱)

ان لوگوں کا یہ قول، کہ جب "وجہ" کا صفت ہونا ایک زندہ ذات کی طرف نسبت کرنے سے ثابت ہوا اور اس کے ذریعے ذات سے تعبیر نہیں ہوئی۔ تو لازم ہوا کہ یہ عضو اور جارحہ ہو۔ جس میں کمیت اور کیفیت دونوں موجود ہوں۔ تو یہ لازم نہیں ہے۔ یہ اس بنا پر ہے کہ جو کچھ ان لوگوں نے کہا ہے تو وہ ثابت ہے مگر ذات کے بنسبت ایک مخلوق حیوان کے حق میں وہ "وجہ" کی خاصیت کی بنا پر نہیں ہے۔ مگر وہ اس جہت سے ہے کہ وجوہ کی نسبت ذوات کی طرف ہو۔ اس چیز میں کہ جو ذوات کے لیے مرکب ماہیت میں اپنی کمیات اور کیفیات اور صورتوں کے ساتھ ثابت ہو اور یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا ادراک ہم نے ذات کی جہت سے حسًا کیا ہے۔ تو گویا کہ صفت ذات کے ساتھ مساوی ہوگئی اپنے موضوع میں مگر اس لحاظ سے کہ وہ ان میں سے ہے اور اس کی طرف منسوب ہے جیسے جزء کل کی طرف منسوب ہوتا ہے مگر وہ "وجہ" جو ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ تو ہم اسے اس کی طرف ایسا منسوب کرتے ہیں۔ جیسے ذات اور یہ بات تو ثابت ہے۔ کہ ذات کو اللہ تعالیٰ کے حق میں جسم مرکب سے موصوف نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس پر کیفیت مسلط ہو جائے، اور نہ اس کے لیے ایک معلوم ماہیت ہے۔ تو ظاہراً اللہ تعالیٰ کی اس صفت میں جو وجہ ہے وہ اسی طرح ہے نہ اس کے ماہیت تک رسائی ہوتی ہے اور نہ اس کے کسی کیفیت پر واقفیت ہو جاتی ہے۔

امید ہے کہ اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی دور ہو گئی ہوگی۔ ہم سلفی ہیں۔ سلفی سلف طیب کی طرح صفات کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن تبعیض، ترکیب اور تجسیم کا ذکر وہ نہیں کرتے ہیں۔ نہ بطور اثبات اور نہ بطور نفی، کیونکہ یہ بدعی الفاظ ہیں۔ مگر وہ اللہ تعالیٰ کی ان چیزوں سے تنزیہ کرتے ہیں۔ جن سے خود انہوں نے اپنے آپ کو منزہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یکتا ہے سب سے بے نیاز ہے اور سب اس کے محتاج ہیں نہ اس کی کوئی اولاد ہے اور نہ ہی وہ کسی کی اولاد ہے اور کوئی اس کا ہمسر نہیں ہے۔..... یہی سلف طیب اور ائمہ امت سے مروی ہے۔

۱- بیان التلبیس، ۱/۱۰، ۲۵۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

”وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الالفاظ المبتدعة لا بنفي ولا باثبات ولكن ينزهون الله عما ينزه عنه نفسه ويقولون انه احد، صمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ...... وهذا القول الذى يؤثر عن السلف الامة وائمتها.“ (۱)

مگر اس کے باوجود ہم نے اوپر والی عبارت صرف اس بات کو ثابت کرنے کے لیے نقل کی ہے کہ صفات کا تعین ذات کی تعین پر موقوف ہے جس طرح ذات ہوگی۔ اسی کے مناسب صفات بھی ہوں گی۔ جب ذات الٰہی کو ہم ”جسم“ نہیں مان رہے ہیں تو ان کی صفات کو ”اعضاء“ کیسے مان سکتے ہیں؟

۱۔ بیان التلبیس، ۱/ ۲۵۷

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

سلفیوں پر چند اعتراضات

اعتراض کا شق اول

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

۱۔عرش الٰہی عالم و کائنات کی سب سے آخری حد ہے۔ جبکہ آسمان دنیا، کرسی اور جہنم کائنات کے اندر کی چیزیں ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفی حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا پر نازل ہوتی ہے کرسی پر اللہ تعالیٰ کے قدم ہوتے ہیں اور جہنم پر اللہ تعالیٰ اپنا قدم رکھیں گے۔ اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اپنی پنڈلی کھولیں گے اور ان سب میں ان کا ظاہری معنیٰ ان کا حقیقی معنیٰ ہے۔ پھر جب عرش ایک مخصوص مقام ہے اور آسمان دنیا اس سے بالکل علیحدہ ایک دوسرا مقام ہے اور جہنم ایک جدا تیسرا مقام ہے تو ایک ذات جب ایک خاص مقام میں ہو۔ پھر ایک دوسرے مقام میں پائی جائے تو عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ ذات یا تو پہلا مقام چھوڑ کر بالکلیہ دوسرے مقام تک پھیل جائے اور ضرورت ختم ہونے پر سکڑ جائے۔ پہلی صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی کل ذات عالم میں داخل ہو جائے اور دوسری صورت میں لازم آئے گا کہ بعض ذات عالم میں داخل ہو جائے حالانکہ دونوں ہی باتیں سلفیوں کے نزدیک ناممکن ہے۔"(۱)

ہم نے پہلے لکھا ہے کہ محترم کے تمام اعتراضات تشبیہ کی بنیاد پر قائم ہیں۔ یہاں بھی محترم نے انسانی ''جسم'' کو تصور میں رکھ کر اعتراض وارد کیا ہے۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کو منزہ سمجھ کر بات کرتے، تو پھر ایسا کبھی نہیں کہہ سکتے۔ اس گروہ کے اکثر معترضین کا یہی حال ہوتا ہے۔ وہ اوپر اٹھ کر اللہ تعالیٰ کے بارے میں منزہ اور پاکیزہ تصور نہیں کر سکتے، مگر دعویٰ بہت بلند بانگ کرتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی تقدیس و تنزیہ کرتے ہیں۔ بہر حال چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔

آئینہ سامنے ہے

اس سلسلے میں ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ یہ اعتراض صرف ہم پر محترم نے وارد کیا ہے حالانکہ اگر وہ

۱۔سلفی عقائد، ص ۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انصاف سے کام لیتے، تو اس کے زد میں خود ان کے اکابر بھی آتے ہیں۔ بلکہ وہ خود اس اعتراض کے زد میں ہے جیسا کہ واضح ہو جائے گا۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ سے کسی شخص نے پوچھا کہ حضور "نحن اقرب الیه من حبل الورید" اور "وھو معکم" میں بعض لوگ قرب کو باعتبار الذات والوصف کہتے ہیں اور بعض دیگر لوگ قرب کو صرف باعتبار الوصف کہتے ہیں۔ کون سا گروہ برحق ہے اور صواب پر قائم ہے؟ اور اگر اللہ تعالیٰ قریب بالذات ہے۔ تو پھر عرش پر استواء کرنے کے باوجود قربت رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور جو لوگ قرب وصفی کے قائل ہیں وہ قرب ذات کے قائل لوگوں کی تکفیر کرتے ہیں تو کیا قرب ذاتی ماننے والوں کی طرف کفر کی نسبت درست ہے یا نہیں ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ چونکہ عام لوگوں کے ہاں متبادر معیت ذاتی سے معیت جسمانی ہے۔ اس لیے علماء نے اسے باطل قرار دیا ہے اور بعض نے اس کے قائل کی تکفیر بھی کی ہے۔ اگر اس سے معیت غیر متکیفہ مراد ہیں تو پھر اس قول میں مضائقہ نہیں ہے اور نہ استواء کے ساتھ اس کا اجتماع منع ہے۔ کیونکہ ذات متناہی نہیں، اور معیت متکیف نہیں ہے۔ جو آدمی معیت ذاتی بلا کیفیت کا اعتقاد رکھنے پر قادر نہ ہو تو پھر اس کے لیے اسلم اور انسب یہ ہے کہ وہ معیت وصفی کا قول کرے۔

"قال الله تعالیٰ "نحن اقرب الیه من حبل الورید" وقال "وھو معکم" الایة، فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان القرب بحسب الوصف فقط فأی الحزبین علیٰ الصواب وای الفریقین علیٰ الحق؟ وانکان الله قریبا بالذات فھل یقرب مع کون استواء ہ علیٰ العرش ام لا؟ ثم الذین یقولون بالقرب الوصفی یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انھم کفروا بقولھم بالقرب الذاتی، ھل یجوز نسبة الکفر الیٰ من قال ان القرب ذاتی ام لا؟ الجواب، لما کان المتبادر عند العامة من المعیة الذاتیة ھی المعیة الجسمانیة ابطلھا العلماء وکفر بعضھم القائلین بھا ولو ارید بھا المعیة الغیر المتکیفة فلا محذور فی القول بھا ولا امتناع فی اجتماعھا بالاستواء لان الذات لیست بمتناھیة والمعیة لیست بمتکیفة ومن لم یقدر علیٰ اعتقادھا بلا کیفیة فالاسلم له أن یقول بالمعیة الوصفیة فقط." (۱)

۱- بوادر النوادر، ص ۵۰، ۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس عبارت کا تجزیہ ہم آگے جا کر کریں گے، یہاں صرف یہ مقصود ہے کہ مولانا تھانویؒ نے اللہ تعالیٰ کے معیت ذاتی کو عرش پر استواء کے ساتھ غیر منافی قرار دیا ہے۔ خط کشیدہ الفاظ کو احباب ایک بار پھر ملاحظہ کریں، یعنی اللہ تعالیٰ کو ہر انسان کے ساتھ معیت ذاتی بھی ہو، اور وہ عرش پر مستوی بھی ہو، تو ان دونوں کے اجتماع میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ کیا اس بات پر وہ سارے اعتراضات وارد نہیں ہوتے، جو اوپر مذکور ہوئے؟ یقیناً وارد ہوتے ہیں۔

اب ڈاکٹر صاحب کیا فرمائیں گے، جواب کا انتظار رہے گا، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ خود ڈاکٹر صاحب بھی اپنی باتوں کی زد میں ہے۔ ملاحظہ ہو، وہ فرماتے ہیں کہ

> ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ ''لا تحزن ان الله معنا'' (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول ''ان معی ربی سیھدین'' (میرا رب میرے ساتھ ہے وہ مجھے راہ بتائے گا) یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرائن کیوجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورت حدید کی آیت ''وھو معکم اینما کنتم.'' (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنیٰ ہی لیے جائیں گے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔'' (۱)

یہ بات تو احباب جانتے ہی ہیں کہ ماتریدی اور اشعری کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ خارج، نہ اس سے متصل ہے اور نہ اس سے منفصل، نہ اوپر ہے نہ نیچے، نہ دائیں جانب ہے نہ بائیں جانب اور انسان تو دنیا کے اندر ہیں۔

اب جب ''وھو معکم'' میں مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اب اللہ تعالیٰ عالم میں داخل ہوا ہے کیونکہ ان کی ذات انسانوں کے ساتھ ہر جگہ ہے اور انسان دنیا کے اندر ہیں۔ این چیست؟ پھر سارے انسان ایک جگہ تو نہیں ہیں ایک اندلس میں ہے دوسرا چین میں ہے۔ تیسرا کائنات کے کسی اور گوشے میں ہے۔

> ''پھر جب لامکان ایک مخصوص مقام ہے اور زمین دنیا کے اندر بالکل ایک علیحدہ مقام ہے اور چین جدا مقام ہے، اندلس ایک الگ شام ہے۔ تو ایک ذات جب ایک خاص مقام میں ہو۔ پھر ایک دوسرے مقام میں پائی جائے۔ تو عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ ذات یا تو پہلا مقام چھوڑ کر بالکلیہ دوسرے مقام کی طرف منتقل ہو جائے یا اگر اس میں پھیل جانے کی

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۸۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

صلاحیت ہوتو پہلے مقام میں رہتے ہوئے دوسرے مقام تک پھیل جائے یا اگر اس میں پھیل جانے کی صلاحیت ہوتو پہلے مقام میں رہتے ہوئے دوسرے مقام تک پھیل جائے اور ضرورت ختم ہونے پر سکڑ جائے۔ پہلی صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ کی کل ذات عالم میں داخل ہوجائے اور دوسری صورت میں لازم آئے گا کہ بعض ذات عالم میں داخل ہوجائے۔ حالانکہ دونوں اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک غلط ہیں۔"

اب ہم کہتے ہیں کہ شیش محل میں بیٹھ کر دوسروں پر سنگ باری کرنے والے ڈاکٹر صاحب ان عبارات کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ یہاں عقل سلیم کا کیا تقاضا ہے۔ کیا اب بھی یہ کہا جائے گا کہ ہمارا وہی عقیدہ ہے جو اشاعرہ کا ہے؟ کیا یہاں ڈاکٹر صاحب کے تصور کے مطابق تجزّی یا تعدد ذوات لازم نہیں آتا؟

ہمیں امید ہے کہ محترم ان عبارات پر بھی شدید بمباری کریں گے اور ساتھ ہی مذہب سلف کی حقیقت وحقانیت کو بھی تسلیم کرلیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بلا تشبیہ ایک مثال

دوسری گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ پورا فلسفہ صرف حرکت بدنی پر منحصر ہے۔ اگر انہوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق پر قیاس نہ کیا ہوتا، تو اس مشکل میں کبھی نہ پڑتے۔ حالانکہ جنس حرکت کے بہت سارے انواع ہیں جیسے حرکت فی الکم، حرکت فی الکیف، حرکت فی الاین وغیرہ۔ مگر محترم نے صرف حرکت بدنی کا مشاہدہ کیا ہے، یا پھر تیل کے پھیلنے اور سکڑنے کا، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"واذا قیل الصعود والنزول والمجیء والاتیان انواع جنس الحرکة، قیل والحرکة ایضا اصناف مختلفة فلیست حرکة الروح کحرکة البدن ولا حرکة الملئکة کحرکة البدن والحرکة یراد بها انتقال البدن والجسم من حیز ویراد بها امور اخری کما یقوله کثیر من الطبائعیة والفلاسفة منها الحرکة فی الکم کحرکة النمووالحرکة فی الکیف کحرکة الانسان من جهل الیٰ علم وحرکة اللون او الثیاب من سواد الی بیاض، والحرکة فی الاین تکون بالاجسام النامیة من النبات والحیوان فی النمو والزیادة او فی الذبول والنقصان ولیس هناك انتقال جسم من حیّز الی حیز."(۱)

۱- مجموع الفتاوی، ۵/۲۷۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اگر کہا جائے کہ چڑھنا، اترنا، آنا وغیرہ حرکت کے جنس کے انواع میں سے ہیں، جواب یہ ہے کہ حرکت کی بھی مختلف اقسام ہیں۔ روح کی حرکت بدن کے حرکت کی طرح نہیں ہے اور ملائکہ کی حرکت بھی (انسانی) بدن کی حرکت کی طرح نہیں ہے۔ حرکت سے بعض اوقات مقصود یہ ہوتا ہے کہ جسم اور بدن ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو جائے، اور بعض اوقات دیگر امور مراد ہوتے ہیں۔ جیسا کہ یہ بات بہت سارے طبعی اور فلسفی لوگ کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک حرکت فی الکم ہے۔ جیسے نمو کی حرکت ہے ایک حرکت فی الکیف ہے جیسے انسان جہل سے علم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور حرکت لون ہے یا کپڑا سیاہی سے سفیدی کی طرف منتقل ہوتا ہے ایک حرکت فی الاین ہے۔ جیسے وہ حرکت جو اجسام نامیہ میں ہوتی ہے۔ جیسے حیوانات ونباتات میں نمو اور زیادت، یا پھر خشکی ونقصان میں، یہاں کسی جسم کا انتقال ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا، کہ حرکت صرف انسانی جسم کی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے اور انواع واضاف بھی ہیں جب اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک جسم نہیں ہے۔ تو پھر محترم ہمیں جسمی حرکات سے ملزم کس طرح کر سکتے ہیں۔ اسی لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے آگے لکھا ہے کہ

"ومن ظن ان ما يوصف به الرب عزوجل لايكون لا مثل ما توصف به ابدان بنی آدم فغلطه اعظم من غلط من ظن ان ما توصف به الروح مثل ما توصف به الابدان." (۱)

جس شخص نے یہ گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو صرف ان چیزوں سے موصوف کیا جا سکتا ہے، جن سے انسانوں کے بدن کو موصوف کیا جا سکتا ہے تو وہ اس فرد سے بھی زیادہ غلطی میں پڑا ہے جو کہتا ہے کہ روح کو ان چیزوں سے موصوف کیا جائے جن سے بدن کو موصوف کیا جا سکتا ہے۔

اب ذرا ایک اور بات پر توجہ کرتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب نے جو یہ لکھا ہے کہ

''ایک ذات جب ایک خاص مقام میں ہو۔ پھر ایک دوسرے مقام میں پائی جائے۔ تو عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ ذات یا تو پہلے مقام کو چھوڑ کر بالکلیہ دوسرے مقام کی طرف منتقل ہو جائے یا اگر اس میں پھیل جانے کی صلاحیت ہو، تو پہلے مقام میں رہتے ہوئے دوسرے مقام تک پھیل جائے۔ اور ضرورت ختم ہونے پر سکڑ جائے۔''

۱۔ مجموع الفتاوی، ۵/۲۷۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو اپنے الفاظ میں انہوں نے ایک ذات کو رکھا ہے مگر مراد جسم ہے۔ اس لیے کہ ''روح'' انسانی ان دو صورتوں میں کسی صورت میں نہیں آتی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ..... الخ (۱) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بہت سے لوگوں پر مشتبہ بنا ہے کیونکہ اجسام میں ایسا ہونا ممتنع ہے۔ مگر لوگوں پر اس کی معرفت آسان ہو جائے گی۔ اگر وہ روح کی حقیقت پر غور کریں، کہ وہ آسمان کی طرف بھی عروج کرتی ہے۔ مگر بندہ سے الگ بھی نہیں ہوتی۔

''انما اشتبه علىٰ كثير من الناس لانهم صاروا يظنون ان ماوصف الله عزوجل به من جنس ما توصف به اجسامهم فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الفريقين فان كونه فوق العرش مع نزوله يمتنع فى مثل اجسامهم لكن مما يسهل عليهم معرفة امكان معرفة ارواحهم وصفاتها وافعالها وان الروح قد تعرج من القائم الى السماء وهى لم تفارق البدن.'' (۲)

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض اشیاء ایسے بھی ہیں کہ نہ دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے پہلے مقام کو خالی کرتے ہیں۔ نہ ہی دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے پھیلاؤ کے محتاج ہوتے ہیں۔ جیسے ''روح'' پھر اللہ تعالیٰ کو کیوں ان دو صورتوں میں منحصر اور مقید جانا جائے؟ یہ ڈاکٹر صاحب ہی بتا سکتے ہیں۔

حرکت بغیر انتقال

تیسری گزارش اس حوالے سے ہماری یہ ہے کہ اساطین اشاعرہ نے یہ بات لکھی ہے کہ نزول بغیر حرکت وانتقال کے بھی بعض سلف کے نزدیک ممکن ہے۔ آمدیؒ لکھتے ہیں:

''فذهب بعض السلف الى حمل النزول فى حق الله تعالىٰ على نزول لا كنزولنا من غير حركة وانتقال وهو انكان ممكنا فى نفس الأمر غير انه لا يدل عليه قاطع ولا لفظ النزول فى الخبر يحتمله علىٰ ما سبق فتعين التاويل.'' (۳)

بعض سلف اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں نزول کو ہم ایسے مفہوم پر محمول کریں گے جس میں حرکت وانتقال نہ ہو، ہمارے نزول کی طرح نہیں ...... یہ بات اگرچہ فی نفس الأمر ممکن ہے۔ مگر اس بات پر کوئی دلیل قاطع موجود نہیں ہے۔ نہ روایت میں لفظ اس بات کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ پہلے یہ تحقیق گزری ہے۔ تو تاویل کرنا متعین ہوگیا۔

۱- الزمر: ۴۲ ۲- مجموع الفتاویٰ، ۵/۳۱۲ ۳- ابکار الافکار، ۱/۳۶۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہاں تعجب کی بات یہ ہے کہ جتنی تاویلات آمدیؒ نے خود کی ہے یا ان کے اصحاب نے کی ہے۔ان پر کسی کو دلیل قاطع کی ضرورت نہیں پڑی۔نہ دیگر مفاہیم کو لیتے ہوئے اس بات کا خیال رہا۔مگر جب ''نزول'' کی بات آ گئی۔تو دلیل قاطع نہ ہونے کا عذر کیا گیا۔پس جب اشاعرہ کے نزدیک فی نفسہ بغیر حرکت اور انتقال کے نزول ممکن ہے۔تو پھر اللہ تعالیٰ کے لیے نزول بے انتقال میں کیا استحالہ ہے؟۔کہ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ

''ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفی حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا پر نازل ہوتی ہے۔''

کیا وہ خود اس کے قائل نہیں ہے؟ آمدیؒ کا یہ کہنا کہ ''نزول'' کا لفظ اس کا متحمل نہیں ہے۔تو یہ بات فاسد ہے۔بزدویؒ لکھتے ہیں:

”علیٰ أنه ان ثبت النزول فليس النزول من صفات الاجسا م فان النزول ليس بانتقال بل هو اتصال اثر الشيء بالشي او اتصال الشيء بالشيء.“(۱)

اگر بالفرض یہ حدیث نزول ثابت بھی ہو جائے تو نزول صفات اجسام میں سے نہیں ہے۔نزول انتقال کو نہیں کہتے بلکہ کسی چیز کا اثر دوسری شی سے متصل ہونے کا یا ایک چیز کا دوسری چیز سے متصل ہونے کا نام ہے۔

اب جب بزدویؒ نے بغیر انتقال کے بھی ''نزول'' کا ثبوت پیش کیا۔اس سے امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب بھی ''نزول'' باری تعالیٰ کے آسمان دنیا پر قائل ہو جائیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

خود ہمارا تعلق بزدویؒ کے اس قول سے صرف اتنا ہے کہ یہ واضح ہو جائے کہ ''نزول'' کا صرف وہ مفہوم نہیں ہے۔جس کا آمدیؒ نے زعم کیا ہے اور یہ بات الحمد للہ واضح ہو گئی ہے مگر ہم یہاں بھی یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ ''اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا پر نازل ہونے کے قائل صرف ابن تیمیہؒ اور سلفی حضرات نہیں ہے۔'' بلکہ اشاعرہ کے امام اعظم ابوالحسنؒ اشعری بھی اس کے قائل ہیں۔وہ لکھتے ہیں کہ

”ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها اهل النقل فى النزول الى السماء الدنيا وأن الرب عزوجل يقول ”هل من سائل هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه واثبتوه خلافا لما قاله اهل الزيغ والضلال ونعّول فيما اختلفنا فيه علىٰ كتاب ربنا تبارك و تعالىٰ وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم واجماع

۱۔اصول الدین،ص ۳۸

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

المسلمین وما کان فی معناہ." (۱)

یعنی ہم ان تمام روایات کی تصدیق کرتے ہیں جن کو اصحاب نقل و روایات ثابت جانتے ہیں نزول باری تعالیٰ کے باب میں کہ وہ آسمان دنیا پر اترتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کیا ہے کوئی سوال کرنے والا؟ اور کیا ہے کوئی استغفار کرنے والا؟ اور ان تمام روایات کی بھی تصدیق کرتے ہیں جن کو انہوں نے نقل کیا اور ثابت قرار دیا۔ ہم خلاف کرتے ہیں زیغ و ضلال کے مرتکب لوگوں کے، اور جس چیز میں ہمارا اختلاف ہو جاتا ہے۔ ہم اس بارے میں اللہ تعالیٰ کی کتاب اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور اسی اجماع مسلمین پر بھی اور جو اس کے مفہوم میں ہو، اس پر بھی۔

اس سے معلوم ہوا، کہ نزول باری تعالیٰ کے قائل صرف ابن تیمیہؒ و سلفی نہیں ہے۔ بلکہ ابوالحسنؒ اشعری بھی ان کے ساتھ ہیں۔

(۱) الابانۃ، ص ۶۹۶، ۷۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الابانۃ آخری تصنیف ہے

یہ جو ہم بار بار ''الابانۃ'' کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔ اس سے کسی کو شبہہ لاحق نہ ہو، کہ یہ تو ابوالحسنؒ کے ابتدائی تصنیفات میں سے ہے جیسا کہ جہمیہ کے امام العصر جرکسی نے اہوازی کی بے بنیاد روایت پر اس کی بنیاد رکھی ہے۔ ہمارے نزدیک ''الابانۃ'' ان کی آخری تصنیف ہے۔ یہ بات بے شمار لوگوں نے لکھی ہے۔ سر دست چند اقوال پیش خدمت ہیں۔ شیخ ابراہیم کورانیؒ فرماتے ہیں:

"ثم وقفت من كلام الشيخ الاشعرى فى الابانة الذى هو آخر مصنفاته والمعتمد فى المعتقد علىٰ ما يشدأركان ما قرزناه من مذهبه وذلك انه قال "وان له تعالىٰ عينين بلا كيف وان لله علما ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفى ذلك كمانفته المعتزلة والجهمية والخوارج." (۱)

پھر میں شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے کلام پر واقف ہوا جو انہوں نے اپنی آخری تصنیف ''الابانۃ'' میں کیا ہے اور جو اعتقاد میں معتمد ہے۔ اس کلام نے ان بنیادوں کو مضبوط کیا جو ہم نے اس کے مذہب کے متعین کیے تھے۔ وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ ''اللہ تعالیٰ کے لیے دو آنکھیں بلا کیف ثابت ہیں اور اللہ تعالیٰ کے لیے علم ثابت ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے لیے سمع اور بصر ثابت کرتے ہیں، ان سے یہ اوصاف نفی نہیں کرتے جیسا کہ معتزلہ، جہمیہ اور خوارج نے اسے نفی کیا ہے۔

اور جمال الدین قاسمیؒ فرماتے ہیں:

"وقال الامام ابو الحسن الاشعرى فى كتابه الذى سماه "الابانة فى اصول الديانة "وقدذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه و عليه يعتمدون فى الذب عنه عند من يطعن عليه." (۲)

امام ابوالحسنؒ اشعری نے اپنی اس کتاب میں کہا ہے جس کو ''الابانہ فی اصول الدیانۃ'' کا نام دیا ہے۔ اشعری کے اصحاب نے ذکر کیا ہے کہ یہ اس کی آخری تصنیف ہے۔ اشاعرہ ابوالحسنؒ کے دفاع میں اسی کتاب پر اعتماد کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے بالمقابل جو ان پر طعن کرتے ہیں۔

۱۔ شرح السفارینیہ، ۱/۶۷۹ ۲۔ محاسن التاویل، ۸/۵۴۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح حافظ ابن کثیرؒ بھی اسے ابوالحسن اشعریؒ کی آخری تصنیف تسلیم کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ

"قلت ذكروا للشيخ ابي الحسن الاشعرى ثلاثة احوال اولها حال الاعتزال التى رجع عنها لا محالة، الحال الثانى اثبات الصفات العقلية السبعة وهى الحياة، والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتاويل الخبرية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك والحال الثالثة اثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهى طريقته فى الابانة التى صنفها آخرا"

اس عبارت کا ترجمہ اعجاز اشرفی نے یوں کیا ہے:

''حضرت شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی زندگی کے تین احوال ہیں۔ ۱- مذہب معتزلہ کے پیروکار کی حیثیت سے جس سے انہوں نے لازماً رجوع کر لیا تھا۔ ۲- سات عقلی صفات کا اثبات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور صفات خبریہ کی تاویل جیسے وجہ، یدین، قدم، ساق، وغیرہ۔ ۳- ان سب صفات کا اثبات بطریق سلف یعنی بغیر کیفیت اور تشبیہ کے۔ حضرت امام ابو الحسن اشعریؒ نے اسی طریقہ کو اپنی کتاب ''الابانۃ عن اصول الدیانۃ'' میں اختیار کیا ہے۔ جس کو حضرت امام ابوالحسنؒ اشعری نے سب سے آخر میں تصنیف کیا ہے۔ (۱)

''الابانۃ'' کو اشعری کی آخری تصنیف قرار دینے کے حوالے سے بہت سارے اقوال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ مگر ہم نے ان تین اقوال کو اس لیے منتخب کیا ہے کہ جمال قاسمیؒ جہمیہ کے امام العصر جرکسی کے محبوب ہیں۔ کوثریؒ تو ان لوگوں کے مکتب کا رکن رکین ہے۔ اور ابن کثیرؒ کے اس قول کو اعجاز اشرفی نے پسند کیا ہے۔ اس لیے تو اس پر عنوان ''حضرت امام الحسن اشعری کے عقائد کے بارے میں فیصلہ کن بات'' کا لگایا ہے۔ اس لیے ہم نے بھی اس کے ترجمہ کو پیش کیا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

جمع تعطیل وتشبیہ

اس طرح کی مشکلات آگے جگہ جگہ آئیں گی۔ اور ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب اپنے اشکالات اور مغالطات پیش کریں گے۔ اس وجہ سے ہم شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جو ایک بہترین اصول ہے اور جس سے اس زہر کے لیے تریاق میسر آجائے گا۔ فرماتے ہیں:

"وكل واحد من فريقى التعطيل والتمثيل هو جامع بين التعطيل والتمثيل

۱- صفات متشابہات، ص ۱۳۳، ۱۳۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اما المعطلون فانهم لم يفهموا من اسماء الله وصفاته الا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا فى نفى تلك المفهومات فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل مثلوا اولا وعطلوا اخرا وهذاتشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسماء ه وصفاته بالمفهوم من اسماء خلقه وصفاتهم و تعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الاسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالىٰ فانه اذا قال القائل لو كان الله فوق العرش للزم اما ان يكون اكبر من العرش او اصغر او مساويا وكل ذالك محال ونحوذلك من الكلام فانه لم يفهم من كون الله علىٰ العرش الا ما ثبت لاى جسم علىٰ اى جسم كان و هذا اللازم تابع لهذاالمفهوم اما استواء يليق بجلال الله تعالىٰ ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة اللتى يجب نفيها." (۱)

یعنی اہل تعطیل اور اہل تمثیل میں سے ہر گروہ تعطیل و تمثیل کا جامع ہے۔ معطلہ فرقہ نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات سے صرف وہی مفہوم سمجھا۔ جو مخلوق کے شان کے لائق ہے پھر وہ اللہ سے اس مفہوم کو نفی کرنے میں لگ گئے۔ تو اس طرح انہوں نے تعطیل و تمثیل کو "اپنی فکر" میں جمع کیا۔ پہلے تمثیل کا ارتکاب کیا پھر تعطیل کو اختیار کیا۔ یہ ان کا اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات سے اخذ کردہ مفہوم کو مخلوق کے اسماء وصفات سے ماخوذ مفہوم کے ساتھ تشبیہ اور تمثیل دینا ہے اور تعطیل کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے اس مفہوم کو جو ان کی ذات کے لائق ہے۔ بس جب کوئی آدمی یہ کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر مستوی ہو جائے تو لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ یا تو عرش سے بڑے ہوں گے یا پھر اس سے چھوٹے ہوں گے اور یا پھر اس کے برابر ہوں گے۔ ان تینوں میں ہر شق محال ہے۔ یا وہ شخص اس جیسی اور باتیں کرتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کو نہیں سمجھا۔ مگر وہ مفہوم جو ایک جسم کے دوسرے جسم پر فوقیت سے ذہن میں آتا ہے اور یہ "باطل" لازم اس ماخوذ مفہوم سے آیا۔ ورنہ وہ استواء جو اللہ تعالیٰ کے جلال کے لائق اور اس سے مختص ہے۔ تو اس کو وہ باطل لوازم لاحق ہی نہیں ہوتے۔ جن کی نفی اس سے واجب ہو۔

اس بحث کو اگر آپ اپنے احباب ذہن نشین کر لیں۔ تو پھر جہمیہ کے مغالطوں اور اشکالات سے محفوظ رہیں گے۔ ان شاءاللہ

۱۔ الحمویہ الکبری، ص ۲۵۷، ۲۵۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سلفی اور توقف کی پالیسی

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلہ کو دراز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حالانکہ دونوں ہی باتیں سلفیوں کے نزدیک ممکن نہیں کیونکہ ان کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم سے جدا اور مبائن ہے۔ اسی لیے بعض سلفی اس میں عافیت سمجھتے ہیں کہ خاموش رہیں۔ اور توقف کی پالیسی اختیار کریں۔"(۱)

اس عبارت کے بارے میں ہم چند گزارشات اپنے احباب اور اصحاب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ امید ہے توجہ فرمائیں گے۔

توقف کی پالیسی اور ماتریدی

ہم کہتے ہیں کہ جس اعتراض کو ڈاکٹر صاحب نے ہم پر وارد کیا ہے۔ وہ خود ان کے مذہب پر بھی وارد ہے جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے لہٰذا اگر آگ لگی ہے تو صرف ہمارے گھر کو نہیں لگی۔ بلکہ

دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوئی

باقی جو یہ بات محترم نے لکھی ہے کہ "سلفی اس میں عافیت سمجھتے ہیں کہ خاموش رہیے۔" تو یہ بالکل غلط ہے۔ ہمارے عقیدے کا کوئی جز ایسا نہیں ہے۔ جس کو ہم منبر پر بیان نہ کر سکتے ہوں۔ ہم آپ کو چیلنج کرتے ہیں کہ آپ ہمارے عقیدے میں کوئی ایسا جز معین کرے، جس کو بیان کرنا آپ کے خیال میں مشکل ہو، پھر ہمیں منبر پر بلانا چاہتے ہو، بلالیں۔ ہم وہی عقیدہ اس منبر پر دنیا کو بتا دیں گے، اب گیند آپ کے میدان میں ہے۔ اور اگر ایسا نہیں کر سکتے۔ تو ہم آپ کو دعوت دیں گے کہ آپ اپنے عقیدے کے چند اجزاء کی توضیح کریں۔ مجلس قائم کرنا ہمارے ذمے ہیں۔ جو بھی طریقہ منظور ہو، اطلاع دیں۔

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آپ کے اہل مکتب عافیت خاموشی میں سمجھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ مساجد کے منبروں پر

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آپ لوگ اپنے اصل عقائد کا اظہار نہیں کرتے بلکہ آیات واحادیث کی تشریحات سلفی مکتب فکر کی روشنی میں کرتے ہیں۔

اگر آپ لوگوں کے عقائد واقعتاً قرآن وسنت کی نصوص پر مبنی ہے۔تو آپ لوگ درج ذیل عقائد منبر پر لوگوں کے سامنے بیان کریں۔

۱- اللہ تعالیٰ کلام اختیار سے نہیں کر سکتے، کہ جب چاہے کلام کرے اور جب چاہے خاموش رہے۔ بلکہ اس کا کلام اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے جس طرح دیگر صفات ذاتی ہوتی ہیں۔

۲- اللہ تعالیٰ کے کلام میں حرف اور آواز کا دخل نہیں ہے اور موسیٰ علیہ السلام نے بے حرف وآواز کلام سنا، جو لوگ حرف اور آواز کا اثبات کرتے ہیں وہ گمراہ اور زندیق لوگ ہیں۔

۳- یہ قرآن جو لوگ مدارس اور مساجد میں پڑھتے ہیں۔اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے یہ سارا کا سارا اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔اس کو قدیم کہنے والے گمراہ اور بے دین لوگ ہیں۔

۴- اللہ تعالیٰ نہ اوپر ہے۔نہ نیچے ہے نہ دائیں جانب ہے نہ بائیں جانب ہے نہ آگے ہے نہ پیچھے ہے۔ یعنی چھ اطراف میں سے کسی طرف میں بھی نہیں ہے مگر وہ موجود ہے۔

۵- اللہ تعالیٰ کسی سے محبت نہیں کر سکتے ہیں اور نہ ہی کسی کو پسند کرتے ہیں۔صفت ''محبت'' اس کے لیے ثابت کرنا ضلالت اور گمراہی ہیں۔

۶- قرآن وسنت سے عقائد میں راہنمائی نہیں لی جاسکتی ہے جو لوگ عقائد کی بنیاد نقل یعنی قرآن وسنت پر رکھتے ہیں وہ ٹھیٹھ حشوی ہیں۔

۷- روزِ قیامت میں مسلمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے مگر اللہ تعالیٰ چھ جہات میں سے کسی طرف نہیں ہوں گے۔جو لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے ''جہت'' کا اثبات کرتے ہیں وہ گمراہ ہیں۔

۸- قرآن مجید اور احادیث میں جو اللہ تعالیٰ نے اور نبی علیہ السلام نے اپنے لیے جو ہاتھ، آنکھ اور آسمان دنیا پر نازل کی بات کی ہے تو یہ کفر وضلالت کی باتیں ہیں۔

۹- اللہ تعالیٰ کا ارادہ ازلی ہے وہ ہر فعل کے لیے بالاختیار ارادہ نہیں کر سکتا، جو آدمی اس کے لیے اس طرح کا اختیاری ارادہ ثابت کرتا ہے وہ گمراہ اور حشوی ہے۔

۱۰- اللہ تعالیٰ اوپر نہیں، وہ عرش پر مستوی نہیں ہے جو لوگ عرش پر اس کا استواء درست قرار دیتے ہیں وہ مجسمہ ہیں۔امت میں تجسیم کا عقیدہ پھیلاتے ہیں۔

یہ ۱۰ عقائد ہیں ہم توقع کرتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب ان کو منبر پر عوام کے سامنے ضرور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بیان کریں گے۔

فیصلہ کن سوال

دوسری گزارش اس حوالے سے ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو محض خوش فہمی لاحق ہے۔ اس لیے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ان کے جواب میں سلفی خاموش اختیار کریں گے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ سلفیوں کے جواب میں اشاعرہ وماتریدیہ نے یا تو ظلم وستم کے بازار کو گرم کیا، یا پھر جھوٹ اور افتراء کے دفتر کھول دیئے۔ امام احمد بن حنبل، امام نعیم بن حماد مروزی، اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے خلاف ظلم وستم کے بازار کو گرم کیا، جس سے ہر کہ ومہ واقف ہے۔ امام دارمی، امام عبداللہ بن احمد امام بخاری اور شیخ مجدد محمد بن عبدالوھاب نجدی کے خلاف جھوٹ اور افتراء کے وہ دفتر کھول دیے کہ شیطان بھی اس کے سامنے انگشت بدنداں رہ گیا ہے۔

علمی دنیا میں امام احمد بن حنبل جو امام اہل سنت ہیں نے آج سے ساڑھے گیارہ سو سال پہلے ایک سوال قائم کیا تھا جس کے جواب سے آج تک جہمی دنیا عاجز ہے۔ اس سوال میں انہوں نے یہ بات ثابت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے جدا اور مبائن ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے طعن کے طور پر سلفیوں کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے۔ اب اگر جہمیوں میں قوت آ گئی ہے۔ تو ہم وہ سوال دوبارہ ان کے سامنے پیش کرتے ہیں پھر وہ اس کا جواب سامنے لائے۔

خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے موجود تھا ان کے ساتھ کچھ بھی نہ تھا۔ پھر انہوں نے عالم کو پیدا کیا تو اب یہ عالم خالی نہیں ہے۔ یا تو اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے آپ میں پیدا کیا ہوگا۔ حالانکہ یہ بات محال ہے۔ جس میں کوئی مسلمان اختلاف نہیں کر سکتا یا اس نے اس عالم کو اپنے آپ سے باہر اور خارج میں پیدا کیا ہوگا۔ یہ بات درست ہے۔ پھر یا تو وہ خود عالم میں داخل ہوا ہوگا۔ حالانکہ یہ درست نہیں ہے یا پھر اس سے خارج ہی رہا ہوگا یعنی اس میں داخل نہیں ہوا ہوگا۔ یہی بات درست ہے۔

"اذا أردت ان تعلم ان الجهمي كاذب علىٰ الله حين زعم ان الله فى كل مكان ولا يكون فى مكان دون مكان فقل له اليس الله كان ولا شيء معه فيقول نعم فقل له حين خلق الله الشيء خلق فى نفسه اوخارجا من نفسه فانه يصير الى ثلاثة اقاويل لابدله من واحد منها۔ ان زعم ان الله خلق الخلق فى نفسه فقد كفر حين زعم انه خلق الجن والشياطين وابليس فى نفسه وان قال خلقهم خارجا من نفسه ثم دخل فيهم كان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

هذا ایضا کفر حین زعم انه دخل فی مکان وحش قذر ردی وان قال خلقهم خارجا من نفسه ثم لم یدخل فیهم رجع عن قوله کله رجمع وهو قول اهل السنة." (۱)

یعنی جہمی کے سامنے یہ تین سوال رکھو، اگر وہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے آپ میں پیدا کیا تو کافر بنیں گے۔ اور اگر کہے کہ خارج میں پیدا کیا پھر وہ عالم میں داخل ہو گئے کافر بنیں گے۔ کیونکہ ان دو صورتوں میں یا تو اس گندگی کا وجود ان میں لازم آتا ہے۔ یا ان کا گندگی میں اور اگر جہمی کہے کہ عالم کو اس نے خارج میں پیدا کیا اور پھر وہ ان میں داخل نہیں ہوا تو اس نے اپنے مذہب کو ترک کر دیا اور اہل سنت کا مذہب قبول کیا۔

احباب کو پتہ ہونا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب کا مذہب بھی جہمیت کا عین ہے جیسا کہ ہم نے ان کی عبارت پیچھے پیش کی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے تو اپنی بات اوپر پیش کی ہے۔ مگر کوئی کہہ سکتا کہ دو اوپر درج صورتوں میں جو کفر لازم آتا ہے۔ تو شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے "دخول وخروج" کا اثبات ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب نے بھی اپنے اعتراض میں داخل وخارج کی بات کی ہے۔ اگر ایسا ہو تو ڈاکٹر صاحب کو بڑی خوشی ہوگی۔ مگر ایسا نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ مباحث سے یہ بات واضح ہے۔

اب ہم ذرا اضافہ کرتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ عالم میں داخل نہیں ہوا تو عالم اپنی جگہ رہا اور اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر رہا دونوں قائم بالذات وجود ہیں۔ اور دو قائم بالذات وجود ضرورۃ ایک دوسرے سے ایک جہت میں ہوتے ہیں۔ ورنہ آپ کسی بھی آدمی سے یہ سوال کریں کہ دو قائم بالذات وجود ہیں مگر چھ اطراف میں سے ایک طرف میں بھی وہ ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہے۔ نہ دائیں جانب میں نہ بائیں جانب میں نہ آگے نہ پیچھے، نہ اوپر نہ نیچے وہ آدمی اس کا انکار کرے گا۔ ہر آدمی اس بات کا تجربہ کر سکتا ہے۔

جناب رازیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے حق میں خیال کا حکم قبول ہوگا یا نہیں؟ اگر قبول ہوگا تو مشبہہ فرقہ پر دہریوں کے مذہب کا ماننا لازم آتا ہے اور اگر حکم وہم وخیال قبول نہیں ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ اے مشبہہ تمہارا یہ خیال قول باطل ہے۔

"فنقول حاصل هذا الکلام ......فنقول حکم الخیال فی حق الله تعالیٰ اما ان یکون مقبولا او غیر مقبول فانکان مقبولا فالمشبهة یلزم علیهم مذهب الدهر ......واما ان قلنا حکم الوهم والخیال غیر مقبول البتة فی

۱- الرد علی الزنادقة، ص ۳۰۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذات الله .... فقول المشبهة قول خيالي باطل۔" (۱)

کمال کیا ہے جناب رازیؒ نے کہ یہ جواب دیا ہے ان لوگوں نے ضرورت کی بات کی تھی اور رازیؒ نے اس کو حکم وہم قرار دیا، کیا ضروری اور بدیہی بات کو یہ کہہ کر نفی کیا جا سکتا ہے کہ یہ وہم ہے؟

عاجزی اور بے بسی بری بلا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جواب نہیں بن رہا تھا اور پھر یہ بھی ہے کہ اس کو اگر مان لیا جائے تو پھر فلاسفہ کا قول بھی ماننا لازم آتا ہے کوئی ان سے پوچھے کہ کیا فلاسفہ کا وہ مقدمہ بھی اتنا ہی بدیہی اور ضروری ہے؟ روز قیامت تک اس کو ثابت نہیں کر سکیں گے؟

ان لوگوں کے جوابات، سوال از گندم جواب از چنا کے قبیل سے ہوتے ہیں۔ یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوئی ہم اس سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ کا عالم سے جدا اور مبائن ہونے پر قرآنی دلیل پیش کر چکے ہیں۔ مگر امام اہل سنت کے اس عقلی دلیل کا جہمیہ کے پاس کوئی جواب ہی نہیں ہے۔ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ جہمیہ اب نہیں ہیں۔ ہم "بوادر النوارد" کا حوالہ پیش کر چکے ہیں۔ احباب چاہے تو "ملفوظات فقیہ الامت (ص ۱۴، ج ۲) کو بھی دیکھ سکتے ہیں جس میں لکھا ہے کہ "خدا ہر جگہ موجود ہے۔"

خود ڈاکٹر صاحب بھی اس گروہ کے رکن رکین ہیں لکھا ہے کہ

"یہاں تو ابن قدامہؒ کی بات چل سکتی ہے لیکن سورہ حدید کی آیت "وهو معكم اين ما كنتم" یعنی وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو، میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنیٰ ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔" (۲)

اللہ تعالیٰ کے عالم سے جدائی اور مباینت کے دلائل سے قرآن مجید بھرا پڑا ہے بشرطیکہ کوئی آدمی اسے کھلے خیال و نظر کے ساتھ مطالعہ کرے وہ سورت جس کا ہر مسلمان روزانہ نماز میں ورد کرتا ہے، یعنی سورت فاتحہ۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، الخ

شکر کا سزاوار حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ کائنات کا رب، رحمٰن اور رحیم، جزا و سزا کے دن کا مالک۔

کیا یہ متصور ہے اور عقل سلیم اسے مان سکتی ہے کہ کوئی موجد اور مربی اپنے ایجاد اور مربی کے اندر محصور ہو کر اسے پیدا کرتا یا پھر اس کی نشو و نما کرتا ہے؟ ماں بچے کی پیدائش کے وقت یا اس کی پرورش کے وقت اس کے اندر ہوتی ہے؟ اللہ تعالیٰ کو رب العالمین ماننا کائنات سے اس کی مبائنت و جدائی پر صریح دلیل ہے کہ وہ اس سے باہر ہے۔

۱- اساس التقدیس، ص ۲۰   ۲- سلفی عقائد، ص ۱۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر یقین نہیں آتا تو جا کر بازار میں کسی عامی آدمی سے پوچھ کر اپنا ایمان تازہ کرلیں کیونکہ ان کا ایمان متکلمین کے ایمان سے بدرجہا مضبوط ہوتا ہے۔ متکلمین کا ایمان ٹمٹماتے چراغ کے مانند ہوتا ہے۔ جو ہوا کے معمولی جھونکے سے گل ہو جاتا ہے۔ ابو حامد غزالیؒ نے لکھا ہے کہ

"بل الایمان المستفاد من الدلائل الکلامیة ضعیف جدا مشرف علیٰ التزاول بکل شبهة." (۱)

وہ ایمان جو کلامی دلائل سے مستفاد ہوتا ہے انتہائی ضعیف ہوتا ہے۔ ہر شبہ سے زائل ہونے کے لیے پا برکاب ہوتا ہے۔

اس ضعیف ایمان و یقین کے حصول کے لیے پھر ان متکلمین نے "نظر" کو اول واجب قرار دیا ہے۔ حالانکہ ایمان کو قوی کرنے کا سبب صرف قرآن و سنت ہے اور اسی آب نشاط انگیز سے دل کی ناکلمی دور ہوگی۔ اقبالؒ نے فرمایا ہے کہ

علاج ضعف یقین ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہے رازی کے نکتہ ہائے دقیق

۱۔ فیصل التفرقة ص ۲۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نزولِ باری کا مسئلہ

شذرہ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی تسلسل میں آگے لکھتے ہیں کہ

''اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات انوکھی ہے اس کی صفات بھی انوکھی ہیں۔لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بھی رہے اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے۔تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی۔اتنی کھلی بات کو سمجھنے کے لیے کسی فلسفی کی عقل کی ضرورت نہیں ہے۔''(۱)

ہم اس فاسد اعتراض کے حوالے سے چند گزارشات کرنا چاہ رہے ہیں۔

نزول باری ثابت ہے

اس موضوع میں ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ محترم نے اگرچہ صراحتاً تو نزول کی نفی نہیں کی ہے مگر سیاق و سباق سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ نزول باری تعالیٰ کے منکر یا پھر کم از کم بدترین مؤول ہے۔مگر اہل سنت والجماعت کا اس کے ماننے پر اتفاق ہے کیونکہ یہ بالتواتر ثابت ہے۔شیخ ابن ابی زمینؒ فرماتے ہیں:

"ومن قول اهل السنة ان الله ينزل الى السماء الدنيا ويؤمنون بذالك من غير ان يحدوّا فيه حدا." (۲)

یعنی اہل سنت والجماعت کا یہ قول وعقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر اترتے ہیں اہل سنت اس پر ایمان رکھتے ہیں مگر اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں کرتے۔اسی طرح کی بات حافظ مغرب ابوعمر اندلسیؒ نے بھی لکھی ہے:

"وانما قوله فى هذا الحديث"ينزل ربنا فالذى عليه اهل العلم من اهل السنة والحق والايمان بمثل هذا وشبهه من القرآن والسنن دون كيفية فيقولون ينزل ولا يقولون كيف النزول ولا يقولون كيف الاستواء ولا كيف المجيء فى قوله عزوجل وجاء ربك والملك صفا صفا (۳) ولا

۱-سلفی عقائد،ص ۶۸ ۲-اصول السنۃ،۱/ ۲۷۸ ۳-الفجر:۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیف التجلی فی قولہ عزوجل "فلما تجلیٰ ربه للجبل" (١)
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حدیث میں یہ فرمانا کہ "ہمارے رب اترتے ہیں" تو وہ موقف جس پر اہل السنّت اور اہل حق علماء قائم ہیں۔ یہ ہے کہ اس حدیث اور اس جیسے دیگر آیات واحادیث پر ایمان رکھا جائے بغیر کیفیت کے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ "اللہ اترتے ہیں" مگر اس کے نزول کو مکیف نہیں کرتے، وہ استواء کا اقرار کرتے ہیں مگر استواء کی تکیف نہیں کرتے، مجیت باری تعالیٰ کو مانتے ہیں مگر یہ نہیں کہتے کہ مجیت کس طرح سے ہے؟ وہ تجلی الٰہی کو مانتے ہیں مگر یہ نہیں کہتے کہ تجلی کیسی ہے؟

اس سے ثابت ہوا کہ اہل سنت کے اہل علم کا مسلک یہ ہے کہ بغیر کیفیت کے نزول باری تعالیٰ پر ایمان رکھا جائے۔ پیچھے ہم نے لکھا ہے کہ "نزول باری تعالیٰ بالتواتر ثابت ہے۔"

درج بالا دو عبارتوں میں ایسی بات ثابت نہیں ہے لہٰذا ایک اور عبارت ملاحظہ ہو حافظ عبدالغنیؒ فرماتے ہیں کہ

"وتواترت الاخبار وصحت الاثار بأن الله عزوجل ینزل کل لیلة الیٰ السماء الدنیا فیجب الایمان به والتسلیم له وترک الاعتراض وامراره من غیر تکییف ولا تمثیل ولا تاویل ولا تنزیه ینفی حقیقة النزول ." (٢)

متواتر احادیث، اور صحیح احادیث وارد ہیں۔ اس بارے میں کہ اللہ تعالیٰ ہر شب آسمان دنیا پر اترتے ہیں تو اس پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کو تسلیم کرنا لازم ہے، اس پر اعتراض نہیں کرنا چاہیے اور اس کو بغیر کیفیت اور تمثیل کے چلایا جائے۔ اس میں تاویل نہیں کرنی چاہیے اور نہ ہی نزول کے حقیقت کی نفی کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کرنی چاہیے۔

اس سے یہ بات روشن ہوگئی کہ "نزول باری تعالیٰ کے بارے میں احادیث متواتر ہیں۔" آخری خط کشیدہ جملے پر بہت غور وفکر کی ضرورت ہے یہ اصل میں جہمیوں کی تردید کے لیے لکھا ہے کیونکہ وہ صفات الٰہی کی حقیقت اس زعم کی بنیاد پر نفی کرتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہم کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ تنزیہ ایسی ہوتی ہے کہ جس سے نزول کی حقیقت کی نفی ہوتی ہے۔ حافظ عبدالغنیؒ کا یہی وہ گناہ ہے جس کو اب تک جہمی معاف نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اس پر ہر طرح کے الزامات اور تہمتیں لگاتے ہیں۔

۱۔ اعراف: ۱۴۳، الاستذکار: ۲/۵۱۴ ۲۔ الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۰۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دین میں محالات نہیں

دوسری گزارش اس سلسلے میں ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمان ''کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بھی رہے اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے۔ تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ اتنی کھلی بات کے لیے کسی فلسفی کی عقل کی ضرورت نہیں'' لائق صد تعجب ہے۔ اس سے یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ تصور رکھتے ہیں کہ دین میں کچھ ایسے احکام بھی نازل ہیں کہ جس کو عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی ہے حالانکہ اساطین امت سے یہ بات منقول ہے کہ دین میں محارات تو ہوتے ہیں محالات نہیں ہوتے یعنی دین میں ایسے احکام تو بکثرت ہے کہ جس میں عقل حیران اور دنگ رہ جاتی ہے اور ان کا ادراک نہیں کر سکتی لیکن ایسے احکام اس میں نہیں ہے کہ جس کا عقل انکار کرے، اور ان کو محال جانے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"فلم يجيء في القرآن ولا في السنة حرف واحد يخالف العقل في هذا الباب وماجاء من ذلك فهو مكذوب ومفترى." (۱)

یعنی قرآن اور سنت میں ایک حرف ایسا نہیں ہے جو اس باب میں عقل کا مخالف ہو جو کچھ وارد ہے وہ صریح جھوٹ اور افتراء ہے۔ ایک جگہ یہ فرمایا ہے کہ

www.kitabosunnat.com

"ونحن نعلم قطعا ان الرسل لا يخبرون بمحال العقول وان اخبروا بمحارات العقول فلايخبرون بما يحيله العقل وان اخبروابما يحار فيه العقل ولا يستقل بمعرفته ومن تأمل أدلة نفاة الصفات والافعال والقدر والحكمة والمعاد واعطاها حقها من النظر العقلي علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ولله الحمد." (۲)

ہم اس بات کو بالیقین جانتے ہیں کہ رسل وانبیاء محالات عقلیہ کی خبر نہیں دیتے (یعنی اسے بیان نہیں کرتے) اگرچہ محارات عقلیہ کی خبر دیتے ہیں، پس وہ چیز بیان نہیں کرتے جس کو عقل مستحیل جانے، اگرچہ وہ ایسے احکام بیان کرتے ہیں کہ جس میں عقلیں دنگ رہ جاتی ہے اور ان کی معرفت میں استقلال نہیں پاتی، جو شخص صفات، افعال، قدر اور معاد کی نفی کرنے والے لوگوں کے دلائل میں غور وتأمل کرے اور انہیں نظر عقلی کا پورا پورا حق دیدے، وہ عقل ہی سے ان دلائل کے فساد کو جان لے گا اور ان کے نقیض کے ثبوت کو بھی پہچان لے گا۔ الحمد للہ رب العالمین۔

۱-الصواعق المرسلۃ، ۳/۸۳۰ ۲-الصواعق، ۳/۳۲۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصل واقعہ یہ ہے کہ لوگ نصوص سے کچھ مطلب لیتے ہیں پھر جب انہیں وہ مطلب مخالف عقل نظر آجاتا ہے تو وہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ آیت اور حدیث عقل کی مخالف ہے اور محال ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"وأما كلام المعصوم فقد قام البرهان القاطع علىٰ صدقه وانه حق ولكن قد يحصل الغلط في فهمه فيفهم منه ما يخالف صريح العقل فيقع التعارض بين ما فهم من النقل وبين ما اقتضاه صريح العقل فهذالا يدفع ولكن اذا تأمله من وهبه الله حسن القصد وصحة التصور تبين له ان المعارضة واقعة بين ما فهمه النفاة من النصوص وبين العقل الصريح وانها غير واقعة بين مادل النقل وبين العقل." (۱)

کلام معصوم یعنی نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے بارے میں تو برہان قاطع سے ثابت ہے کہ وہ سچا ہے اور ان کا کلام حق ہے۔ لیکن کبھی کبھی غلطی آدمی کی فہم میں پڑ جاتی ہے وہ نص سے ایسا مفہوم لیتا ہے کہ جو صریح عقل کا مخالف ہوتا ہے پس تعارض اس کے نص سے ماخوذ مطلب اور عقل صریح کے مقتضیٰ کے خلاف واقع ہو جاتا ہے اس تعارض کو دفع نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جو آدمی اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ فہم کو حسن نیت اور صحیح تصور کے ساتھ استعمال کرتا ہے۔ تو اس کے لیے واضح ہو جاتا ہے کہ معارضہ نافیوں کے نصوص سے ماخوذ مطلب اور صریح عقل کے درمیان واقع ہوا ہے اور یہ نص کے مدلول اور عقل صریح کے درمیان واقع نہیں ہوا ہے۔

اب ممکن ہے کہ مسئلہ کی وضاحت ہو گئی ہو گی اور احباب ڈاکٹر صاحب کے مغالطے سے محفوظ رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس حوالے سے ہم نے صرف اختصار کی نظر سے حافظ ابن القیم کے کلام کو پیش کیا اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے کلام سے تعرض نہیں کیا۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کو یہ نہیں لکھنا چاہیے تھا کہ "عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی"۔ بلکہ یہ لکھنا چاہیے تھا کہ عام عقل سلیم اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا کہتے تو پھر اس اوپر درج شدہ بات میں وزن کہاں رہتی؟

اللہ کی ذات انوکھی ہے

اس اوپر درج شدہ اعتراض میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ

۱- الصواعق ۲، ۲/۳۱/۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بھی رہے اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی۔"(۱)

ہم کہتے ہیں کہ بالکل جناب ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات انوکھی ہے۔ اس کے بہت ساری وجوہات ہیں ہم چند بیان کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

پہلی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے کبھی ایسی ذات کے بارے میں نہیں سنا ہوگا۔ جو زمین و آسمان جیسی عظیم مخلوق کو اپنی مٹھی میں اٹھا لے اور پھر یہ کہے کہ بادشاہ میں ہوں۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

"انه تعالیٰ یطوی السموات والارض بیده ثم یقول انا الملك انا الجبار انا المتکبراین الملوك الارض؟ این الجبارون؟"

یعنی اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو اپنی مٹھی میں لے کر پکارے گا میں ہوں بادشاہ، میں ہوں جبار، میں ہوں متکبر، کہاں ہے وہ جو زمین میں بادشاہ بنتے تھے؟ کہاں ہیں جبار؟ کہاں ہیں متکبر؟

سیدنا عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جس وقت حضور خطبہ میں یہ الفاظ فرما رہے تھے۔ اس وقت آپ پر ایسا لرزہ طاری تھا کہ ہم ڈر رہے تھے کہ کہیں آپ منبر سے نہ گر پڑیں (۲)

اور صحیح بخاری میں ہی ہے کہ ایک یہودی عالم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور کہا کہ ہم اللہ کی بابت یہ پاتے ہیں کہ وہ "قیامت والے دن" آسمانوں کو ایک انگلی پر، زمینوں کو ایک انگلی پر، درختوں کو ایک انگلی پر اور پانی وثری کو ایک انگلی پر، اور تمام مخلوق کو ایک انگلی پر رکھ لے گا اور فرمائے گا: میں ہوں بادشاہ" پھر آپ نے مسکرا کر اس کی تصدیق فرمائی اور آیت " وما قدروا الله حق قدره "پڑھی۔ الفاظ یہ ہیں:

جاء حبر من الاحبار الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال یا محمدانا نجد ان الله یجعل السموات علیٰ اصبع، والارضین علیٰ اصبع،والشجر علی أصبع، والماء والثری علیٰ أصبع وسائر الخلائق علیٰ

۱۔ سلفی عقائد ص ۶۸ ۲۔ صحیح البخاری، ۸/ ۷۰۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصبع فیقول انا الملك، فضحك النبی علیه الصلوٰة والسلام حتی بدت نواجذه تصدیقا لقول الحبر ثم قرء رسول الله صلی الله علیه وسلم وما قدروا الله حق قدره." (۱)

جو بات بخاری میں ہے ایسی ہی بات قرآن مجید میں بھی وارد ہے۔ اسی لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بطور تائید یہ آیت پڑھ لی کہ

"وما قدروا الله حق قدره والارض جمیعا قبضته یوم القیامة والسموات مطویات بیمینه سبحانه وتعالیٰ عما یشرکون." (۲)

ان لوگوں نے جیسی عظمت اللہ تعالیٰ کی کرنی چاہیے تھی نہیں کی ساری زمین قیامت کے دن اس کی مٹھی میں ہوگی اور تمام آسمان اس کے داہنے ہاتھ میں لپٹے ہوں گے وہ پاک اور برتر ہے۔ اس چیز سے جسے لوگ اس کا شریک بناتے ہیں۔

اگر محترم نے ایسی بات کسی ذات کے بارے میں نہیں سنی ہے اور قطعاً نہیں سنی ہے تو پھر یقیناً یہ ذات انوکھی ہے جو ذات آسمانوں کو انگلی پر اٹھالے یا پھر زمین وآسمان کو گیند کی طرح ہاتھ میں دبالے اس ذات کے انوکھے پن میں کیا شک ہوسکتا ہے؟

اور اگر ڈاکٹر صاحب ان نصوص سے قبضہ مراد لیتے ہیں۔ تو پھر اس کلام میں زور دکھائیں، یا کوئی اشعری اپنے اوپر لرزہ طاری کر کے دکھائیں اور پھر کیا اللہ تعالیٰ قادر الکلام نہیں ہے جب زمین کے لیے "قبضہ" کا لفظ رکھا "والارض جمیعا قبضته" تو پھر سموات کے لیے "مطویات بیمینه" کی کیا ضرورت تھی؟ یہاں ہم صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بہر حال نرالی ہے یہ دو حدیثیں اور ایک آیت اس بات پر برہان قاطع ہیں۔

دوسری دلیل

دوسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ اس پر عام علماء قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش کی تخلیق سے پہلے لا مکان میں تھے اس پر دلیل دینے کی حاجت نہیں ہے تو پھر گزارش یہ ہے کہ کوئی ذی عقل انسان یہ مان سکتا ہے کہ کوئی مخلوق لامکان میں ہو جس آدمی کو بھی یہ بات کہی جائے گی۔ وہ اسے معدوم سمجھے گا۔ اشاعرہ وماتریدیہ تو اب بھی کہتے ہیں۔ "هو الآن کما کان"۔ یعنی جس طرح پہلے وہ لامکان میں تھا اب بھی لامکان میں

۱-البخاری شرح الفتح، ۸/ ۷۰۷

۲-الزمر: ۶۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ مگر ہم اہل سنت اور مسلمان لوگ چونکہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی طرح نہیں سمجھتے اس لیے اس کو عرش کی تخلیق سے پہلے لامکان میں مانتے رہے ہیں۔ اگر چہ کوئی مخلوق لامکان میں نہیں ہوتی۔ حافظ مغرب ابو عمر اندلسیؒ فرماتے ہیں:

"وقد قال المسلمون و كل ذى عقل انه لا يعقل كائن فى لامكان منا وما ليس فى مكان فهو عدم وقد صح فى المعقول وثبت بالواضح من الدليل انه كان فى الازل لافى مكان وليس بمعدوم فكيف يقاس علىٰ شىء من خلقه." (۱)

تمام مسلمان یہ کہتے ہیں اور ہر عاقل کا بھی یہی قول ہے کہ ہم میں سے کسی مخلوق کا لامکان میں ہونا متصور نہیں ہے اور جو مخلوق مکان میں نہیں ہوتا۔ وہ ہمارے نزدیک معدوم ہوتا ہے لیکن معقول اور منقول کی واضح دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ مکان میں نہیں تھے لیکن معدوم پھر بھی نہیں تھے۔ تو کس طرح اس کو مخلوق پر قیاس کیا جا سکتا ہے؟

اس قول کا حاصل یہ ہے کہ خالق تعالیٰ کے لیے جو احکام ثابت ہوتے ہیں۔ وہ بالکل الگ طرز اور شان کے ہوتے ہیں۔ ان کو مخلوق پر قیاس کرنا باطل محض ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور ان کی صفات بھی انوکھی ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

تیسری دلیل

اس حوالے سے تیسری بات یہ ہے کہ کیا ڈاکٹر صاحب نے کسی ایسی مخلوق کا مشاہدہ کیا ہے جو عالم تو ہو، مگر جسم نہ ہو، قادر ہو، مگر جسم نہ ہو، مرید ہو مگر جسم نہ ہو، سمیع و بصیر ہو، مگر جسم نہ ہو، متکلم ہو مگر جسم نہ ہو، اگر مشاہدہ کیا ہو تو براہ کرم ذرا ہم کو اس نرالی مخلوق سے آگاہی دیں اور اگر نہیں کسی ایسی مخلوق کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے ماننے کے باوجود غیر جسم مان رہے ہیں۔

تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات انوکھی ہے یہ بات جو ہم کر رہے ہیں اساطین امت نے کی ہے ہم نے کچھ ہی صفحات پیچھے ابوالحسن اشعریؒ کی ایک عبارت پیش کی ہے۔ اس کا ٹکڑا بغیر ترجمہ کے دوبارہ ملاحظہ فرمالیں:

"قيل لهم ان عملتم علىٰ الشاهد وقضيتم به علىٰ الله تعالىٰ فكذالك لم

۱۔ التمہید، ۳/۳۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نجد حیا من الخلق الا جسما لحما ودما فاقضوا بذالك علیٰ الله تعالیٰ والا کنتم لقولکم تارکین ولا عتلاً لکم ناقضین وان اثبتم حیا لا کالاحیاء منا فلم انکرتم ان تکون یدالله اللتان اخبر الله تعالیٰ عنهما یدین لیسا نعمتین ولا جارحتین ولا کالایدی؟." (۱)

یہ بات صرف اشاعرہ نے نہیں کی ہے ہمارے ائمہ نے بھی ان کے جواب میں اس سے استدلال کیا ہے۔ شیخ ابونصر سجزیؒ لکھتے ہیں:

"ثم نهایة شغبهم ان اثبات هذه الصفات یقتضی التشبیه والتجسیم لما نراه فی الشاهد وهذا الشغاب ینعکس علیهم ویعلم بطلانه بذالك الا تریٰ فی الشاهد ان الفاعل للاشیاء المتقنة العالم الخبیر الحی السمیع البصیر جسم والله سبحانه حی سمیع بصیر علیم فاعل ولیس بجسم."(۲)

پھر ان کا بڑا اعتراض یہی ہے کہ ان صفات کے اثبات سے تشبیہ اور تجسیم لازم آتی ہے اس لیے کہ محسوسات میں اس طرح ہی ہوتا ہے۔ یہ اعتراض حقیقتاً انہی پر پلٹتا ہے اور اس کا بطلان اسی قلب سے ظاہر ہو جائے گا کیا تو محسوسات میں دیکھتا نہیں ہے کہ عمدہ اور مضبوط اشیاء کا فاعل جو عالم ہو، خبردار ہو، زندہ ہو، سننے والا ہو، دیکھنے والا ہو، وہ جسم ہوتا ہے مگر اللہ سبحانہ وتعالیٰ سمع، حیاۃ، بصارت، علم اور فعل سے متصف تو ہے مگر جسم قطعاً نہیں ہے۔

اگر ڈاکٹر صاحب اللہ تعالیٰ کو ایسے ہی مانتے ہیں تو پھر ان کی ذات بھی انوکھی ہے اور ان کی صفات بھی انوکھی ہے ورنہ ڈاکٹر صاحب اس کے انوکھے پن کو دور کر دے۔

چوتھی دلیل

چوتھی بات اس حوالے سے ہم یہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ڈاکٹر صاحب کا دل ان ساری باتوں پر مطمئن نہ ہو، اب بھی اس کا یہی موقف ہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو انوکھی قرار دینا اور اسی طرح اس کی صفات کو انوکھی قرار دینا عقل سلیم کو تسلیم نہیں ہے۔ تو پھر ہم کہیں گے کہ دو قول ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شش جہت میں کہیں بھی نہیں ہے نہ وہ عالم سے متصل ہے اور نہ اس سے منفصل، نہ اس

۱- الابانۃ، ۲/ ۱۰۰۸ ۲- رسالۃ السجزی، ص ۱۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے نہ اوپر ہے، نہ نیچے نہ دائیں نہ بائیں، نہ آگے ہے، نہ پیچھے ہے۔ کسی جانب میں بھی نہیں ہے۔ یہ قول اشاعرہ کا ہے۔ قرآن وسنت میں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

کیا ڈاکٹر صاحب اور ان کے اصحاب کسی ایسی ذات مخلوق کو جانتے ہیں جو شش جہات میں کہیں بھی نہ ہو؟ اگر نہیں جانتے اور یقیناً نہیں جانتے، تو پھر ماننے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات انوکھی ہے۔ یہ بات ہم نے خود سے ان کی طرف منسوب نہیں کی ہے بلکہ ان کے اساطین نے کی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ یہ قول محال کی طرف مفضی ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"فان قيل فنفي الجهة مؤد الى محال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاولا منفصلا وذلك محال." (۱)

ابو حامدؒ نے پھر اس سوال کو محال ہونے سے نکالنے کے لیے اس کا ایک فاسد جواب دیا ہے۔ ہم اس پر تفصیلی بحث ادھر نہیں کر سکتے، صرف اشارات کرتے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ یہ محال تب ہے کہ اگر وہ ذات اور وجود اتصال وانفصال اور اختصاص بجہۃ کا قابل ہو، جیسے انسان کہ اس کے بارے میں عالم اور لا عالم دونوں کی نفی سے ارتفاعِ نقیضین لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہے مگر جو ذات اتصال اور انفصال اور اسی طرح اختصاص بجہۃ کا قابل ہی نہ ہو، جیسے پتھر، تو اس سے ان دونوں کی نفی درست ہے (معاذ اللہ) مگر اس اشعریؒ دانشور کو یہ خیال نہیں رہا کہ جو چیز اتصال وانفصال اور اختصاص بالجہۃ سے متصف نہیں ہو سکتی تو وہ اس ذات سے فروتر ہوتی ہے جو ان اوصاف سے متصف ہو سکتی ہے۔ انسان ان تین چیزوں سے متصف ہو سکتا ہے۔ پتھر نہیں ہو سکتا تو پتھر انسان سے فروتر ہے۔

کیا یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو انسان سے بھی کمتر درجے میں رکھتے ہیں بلکہ جمادات کی طرح تصور کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس بات کی کیا دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اتصال، انفصال اور اختصاص بالجہۃ سے متصف نہیں ہو سکتا؟ اگر یہ بات درست ہے تو پھر قرآن نے "من فی السماء" وغیرہ الفاظ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "این اللہ" وغیرہ کے الفاظ کیونکر استعمال کیے؟ کیا وہ ہمارے زمانے کے منطقیوں سے بھی فروتر تھے کہ وہ یہ نہ جان سکے کہ ان کی ذات ان چیزوں سے موصوف نہیں ہو سکتی؟ معاذ اللہ۔ پھر اگر وہ یہ بات کریں کہ ہمارے مشاہدے میں ان چیزوں سے اجسام متصف ہوتے ہیں۔ ہم کہیں گے کہ آپ نے کہاں سارے ان ذوات کا مطالعہ کیا ہے جو اتصال، انفصال اور اختصاص بالجہۃ سے متصف ہوتے ہیں؟ اگر

۱- الاقتصاد، ص ۱۱۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مشاہدہ کو ہی دلیل بنانا ہے تو پھر اللہ کے سارے اوصاف پر مشاہدہ کو دلیل بنا دے وگرنہ کسی صفت پر بھی نہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ان چار گزارشات سے یہ بات روشن ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہے۔ اگر کسی کو اعتراض ہو تو وہ ان چار چیزوں کو معمول کے مطابق بنا کر دکھائیں ہم منتظر رہیں گے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذاتِ باری اور عرش کا احاطہ کرنا

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقمطراز ہے:

”کہ علامہ (ابن) عثیمینؒ لکھتے ہیں ”وان کان عزوجل اکبر من العرش ومن غیر العرش ولا یلزم ان یکون العرش محیطا به بل لا یمکن ان یکون محیطا به لان الله سبحانه اعظم من کل شیء واکبر من کل شیء والارض جمیعا قبضته یوم القیامة والسموات مطویات بیمینه۔

اگرچہ اللہ تعالیٰ عرش اور غیر عرش سے بڑے ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ تعالیٰ کا احاطہ کیے ہوئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہر چیز سے زیادہ اور بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین اللہ تعالیٰ کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے ہاتھ پر لپٹے ہوں گے“(۱)

پھر اس عبارت پر یوں تنقید فرمائی:

”اس عبارت میں بڑائی سے مراد حجم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے۔ مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے کیونکہ تقابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔ پھر عام عقل سلیم کہتی ہے کہ اللہ کا ایک جزو بھی مثلاً چہرہ اور پاؤں عرش اور غیر عرش سے بڑا ہونا چاہیے۔ اگر واقعی ایسا ہے تو عام عقل سلیم تقاضا کرتی ہے کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر نہیں سما سکتے اور اللہ کا پاؤں جہنم پر نہیں رکھا جا سکتا۔ اور اللہ کی ذات آسمان دنیا پر نہیں سما سکتی“ (۲)

ہم ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

نصوص بھی ایسی ہیں

ہماری پہلی گزارش اس حوالے سے یہ ہے کہ جس عبارت سے ڈاکٹر صاحب نے فائدہ اٹھایا ہے وہ شیخ

۱- سلفی عقائد ص ۶۸ ۲- ایضاً

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

ابن عثیمینؒ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھی ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کسی اشعری ؒ نے لکھا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا استواء عرش پر 'علو' کے معنیٰ میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس سے تین چیزیں لازم آتی ہیں۔ ۱-احتیاج الی العرش۔ ۲-محدودیت۔ ۳-جسمیت دیکھئے شیخ مرحوم کی درج ذیل عبارت:

"واما قولهم يلزم ان يكون محتاجا الى العرش فنقول لايلزم لان معنى كونه مستويا علىٰ العرش انه فوق العرش لكنه علو خاص وليس معناه ان العرش يقله ابدا والسماء لا تقله وهذا اللازم الذى ادعيتموه ممتنع."(۱)

اس عبارت میں "احتیاج الی العرش" کے الزام کی نفی کی ہے۔ آگے پھر الزام محدودیت کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے

"وان أردتم بكونه محدودا ان العرش محيط به فهذا باطل وليس بلازم فان الله تعالىٰ مستو علىٰ العرش وانكان اكبر من العرش ومن غير العرش." (۲)

یعنی اگر 'حد' سے تمہارا ارادہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہے۔ اس معنیٰ میں کہ عرش ان پر محیط ہے تو یہ مفہوم باطل ہے۔ اس سے لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مستوی ہے عرش پر، اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش دونوں سے بڑے ہیں۔

محترم نے عبارت کا پہلا حصہ کاٹ دیا ہے تاکہ اسے غلط رنگ دیا جا سکے۔ اس لیے کہ پوری عبارت کو لکھنے سے تو وہ مفہوم برآمد نہیں ہوتا تھا جو حضرت برآمد کرنا چاہتے تھے کوئی آدمی اس طرح کی عبارات سے مطلب کشید کرنا چاہے تو یہ کون سا مشکل کام ہے۔ مثلاً ایک عبارت ابوالحسن واحدیؒ کی ملاحظہ کر لیں:

"قال اصحابنا فعلىٰ هذا نقول :البارى يرى ولا يدرك لان معنى الادراك هو الاحاطة بالرؤية بالمرئى، وانما يجوز ذلك علىٰ من كان محدودا وله جهات والقديم الذى لانهاية لوجوده يرىٰ ولكن لا يدرك وعلىٰ هذا القول فقد قلنا بظاهر الآية." (۳)

ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ اس بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ دیکھے تو جا سکتے ہیں مگر اس کا

۱-شرح الواسطیة ص ۳۲۱، ۳۲۲ ۲-ایضاً

۳-البسیط، ۳۳۲/۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ادراک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ادراک ''احاطہ'' کو کہتے ہیں اور احاطہ رؤیت کے ذریعے مرئی پر ہوتا ہے اور یہ احاطہ اس ذات پر درست ہے جو محدود ہو اور اسکے لیے جہات ہوں اور وہ قدیم ذات جس کے وجود کی کوئی انتہا نہ ہو وہ دیکھے تو جا سکتے ہیں مگر اس کا ادراک نہیں ہوتا۔ اسی مفہوم کی بنا پر ہم نے ظاہر آیت کا قول کیا۔

اگر کوئی مناقشہ کرنا چاہے تو خط کشیدہ الفاظ میں کیا ممکن نہیں ہے؟ یقیناً ممکن ہے بلکہ بہت ممکن ہے، اسی طرح اکمل الدین بابرتیؒ نے طحاویہ کی عبارت بغیر احاطۃ کی توضیح میں لکھا ہے کہ

''لان الاحاطة وهي الادراك بالجوانب محال على الله لانه ليس بجسم حتىٰ يكون له نهايات فيدرك بها.'' (۱)

یعنی احاطہ جوانب اور اطراف کے ادراک کو کہتے ہیں اور یہ محال ہے اللہ تعالیٰ پر کیونکہ وہ جسم نہیں ہے کہ ان کے لیے نہایات کا اثبات ہو جائے، پھر ان کے ذریعے اس کا احاطہ ہو جائے۔

آگے پھر لکھا ہے کہ

''وفي وصفه بالجهات قول باحاطتها له.'' (۲)

یعنی جہت کے اثبات سے یہ لازم آئے گا کہ کوئی شخص اللہ پر جہات کے احاطے کے قایل ہو جائیں۔

جب کہ وہ جسم نہیں ہے، اس لیے ان کا احاطہ نہیں ہو سکتا، تو پھر کوئی شخص اگر قائل ہو تو اس میں کیا خرابی ہے؟ یہ صرف بطور مثال ایک دو عبارتیں پیش کی ہیں وہ بھی فقط تنبیہ کے لیے۔

اپنے اکابر کی عبارتیں پڑھیں

دوسری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو صرف ایک شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت نظر آ گئی ہے حالانکہ ان کے اپنے مکتب میں بہت ساری ایسی باتیں مل جاتی ہیں۔ دیکھیے اذان کے کلمات اللہ اکبر میں ملا علی قاریؒ نے دو تین احتمالات پیش کیے ہیں۔ پھر ایک احتمال یہ بیان کیا ہے او من کل شیء پھر کچھ جملوں کے بعد صاحب المغرب المطرزی سے نقل کیا ہے کہ

'' الله اكبر من كل شيء وتفسيرهم اياه بالكبير ضعيف'' (۳)

یہاں ''اکبر من کل شیء'' میں مرتبہ مراد لینا بہت بعید ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات میں انسان

۱-شرح الطحاویۃ، ص ۶۸ ۲-ایضاً، ص ۷۶ ۳-مرقات، ۲/۳۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور فرشتوں کے علاوہ باقی کوئی قابل نسبت چیز ہے ہی نہیں ہے اور ان دو کی اللہ تعالیٰ سے کوئی نسبت نہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے انداز میں کہا جا سکتا ہے کہ یہاں بھی اس عبارت میں بڑائی سے مراد حجم اور پھیلاؤ کی بڑائی مراد ہے۔ کیونکہ تقابل تمام اشیاء سے ہے اور مطرزیؒ نے ''اکبر'' کی تفسیر کو ''کبیر'' کرنے سے ضعیف بھی قرار دیا ہے اور جناب خلیل سہارنپوریؒ نے بھی لکھا:

''اومن کل شیء سواہ.'' (۱)

کوئی خواہ مخواہ مطلب کشید کرنا چاہے تو بہت گنجائش ہے۔ بدر عینیؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

''وقال الکسائی والفراء وھشام معناہ اکبر من کل شیء فحذفت من کمافی قول الشاعرے

اذا ما ستور البیت ارخیت لم یکن
سراج لنا الا ووجھك انور

ای انور من غیرہ.(۲)

کسائیؒ، فراءؒ اور ہشامؒ کا کہنا ہے کہ اس کا معنیٰ ہے اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑا ہے پھر اس سے من حذف کر دیا گیا۔ جیسا کہ شاعر کے اس قول میں حذف کیا ہے یعنی جب گھر کے پردے لٹکا دیئے جائے پھر ہمارے لیے آپ کے چہرے کے علاوہ کوئی دوسرا روشن چراغ نہیں ہوتا یعنی وہ دوسرے چراغوں سے روشن ہوتا ہے۔

یہاں اتنی ہی بات کفایت کرتی ہے۔ آگے مزید مباحث ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دیوبندی عبارات

تیسری گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب مشبہ الفاظ اور عبارات کے پیچھے ایسے لگے ہیں کہ شامۃ النمل اور عیون الغراب کو بھی ہم بھول گئے، وجہ اس کی یہ ہے کہ انہیں اس میں ضلالت اور کفر نظر آرہے ہیں اور ڈاکٹر صاحب آخر کفر وضلالت سے صرف نظر کیسے کر سکتے ہیں؟ ہمیں گمان غالب ہے کہ اگر ان کو کسی اور عبارت میں بھی کفر وضلالت کے آثار نظر آجائیں تو وہ اس پر بھی ایسے ہی حملہ آور ہوں گے۔

مولانا محمد قاسم نانوتوی کے رسالہ ''تصفیۃ العقائد'' کو مفتی محمد ساجد قاسمی نے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ اس میں بہت ساری عبارتیں کام کی ہیں مگر احباب ایک عبارت ملاحظہ فرمالیں:

۱- بذل المجہود، ۴/۸ ۲- عمدۃ القاری، ۵/۱۵۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"ثم ان صريح الكذب كذالك انواع ولكل نوع حكم خاص ولا يجب عصمة الانبياء من جميعها غيران نبينا صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن جميع انواعها." (۱)

پھر صریح جھوٹ کی بھی بہت سارے اقسام وانواع ہیں۔ انبیاء کرام کی عصمت ان سب سے واجب نہیں ہے مگر ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وہ جھوٹ کی تمام اقسام سے معصوم تھے۔ اس عبارت کو ڈاکٹر صاحب حل کر سکتے ہیں کہ دیگر انبیاء علیہم السلام اور ہمارے نبی علیہ السلام میں یہ فرق کس دلیل کی بنیاد پر ہے؟ اور دیگر انبیاء کیوں جھوٹ کے تمام اقسام سے محفوظ نہیں ہیں اور اسی مولانا محمد قاسم صاحب نے "تحذیر الناس" میں لکھا ہے کہ

"عوام کے خیال میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم ہونا بایں معنیٰ ہے کہ آپ کا زمانہ انبیاء سابق کے بعد اور آپ سب سے آخری نبی ہیں مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ تقدم اور تأخر میں بالذات کچھ فضیلت نہیں ہے۔ پھر مقام مدح میں

"ولكن رسول الله وخاتم النبيين." (۲)

فرمانا اس صورت میں کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ ہاں اگر اس وصف کو اوصاف مدح میں سے نہ کہیے اور اس مدح کو مقام مدح نہ قرار دیجئے تو البتہ خاتمیت باعتبار تاخر زمانی صحیح ہو سکتی ہے۔" (۳)

محترم نے تاخر زمانی کی فضیلت کو عوام کا خیال قرار دیا ہے حالانکہ تمام احادیث خاتمیت تاخر زمانی پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ تو ڈاکٹر صاحب جانتے ہی ہوں گے کہ ختم النبوۃ کے اجماعی عقیدے جو ضرورت دینیہ ہے کے مفہوم میں اس مولانا صاحب نے یہ بدترین تغیر کیا ہے۔ اور ضرورت دینیہ کے مفہوم کو متغیر اور تاویل کرنا صاحب "اکفار الملحدین" کی نظر میں کس حکم کا مستحق ہے؟

پھر صرف اس میں تغیر نہیں کیا بلکہ اس کے اجماعی مفہوم کو جاہلانہ قرار دیا ہے۔ نعوذ باللہ من الضلالۃ اور پھر خاتمیت زمانی کو فضیلت سے مطلقاً خارج کر دیا۔ حالانکہ قرآن وسنت میں بطور مدح اس کا ذکر وارد ہے۔ پھر آگے لکھا ہے کہ

"آپ موصوف بوصف نبوت بالذات ہے اور سوا آپ کے اور نبی موصوف بوصف نبوت بالعرض ہے" (۴)

۱- العقیدۃ الاسلامیہ، ص ۷۵ ۲- احزاب: ۴۰

۳- تحذیر الناس، ص ۴ تحذیر الناس، ص ۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم ڈاکٹر صاحب سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ ''اپنے قاسم العلوم والخیرات'' کی اس تقسیم پر دلائل شرعیہ وقطعیہ قائم کردیں تاکہ ہم جیسے فقیر اس سے استفادہ کریں۔ یہ تو بہت بڑی بات ہے جس سے صَرفِ نظر ممکن نہیں کہ دیگر انبیاء کو موصوف بوصف نبوت بالعرض قرار دیں۔

نعوذ باللہ من الضلالۃ پھر لکھا ہے کہ

''بالفرض آپ کے زمانے میں کہیں اور کوئی نبی ہو جب بھی آپ کا خاتم ہونا بدستور باقی ہے۔''(۱)

نعوذ باللہ من الضلالۃ، آگے لکھا ہے کہ

''بلکہ اگر بالفرض بعد زمانۂ نبوی بھی کوئی نبی پیدا ہو، تو بھی خاتمیت محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا۔ چہ جائے کہ آپ کے معاصر کسی اور زمین میں یا فرض کیجئے اس زمین میں کوئی اور نبی تجویز کیا جائے۔''(۲)

اگر ہمارا مقصود یہ ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب کی طرح تکفیر کا بازار گرم کریں تو ان عبارات کی تشریح اور احکام ضرور بیان کرتے مگر ہم اس کام کو ڈاکٹر صاحب کے حوالے کرتے ہیں کہ وہ ان عبارات کی کس طرح توضیح وتوجیہ کرتے ہیں۔

اس مکتب کے ایک اور مولانا صاحب، جن کو یہ لوگ بہت چڑھا کے پیش کرتے ہیں، نے ''فوقیت'' کی نصوص کو عوام کا خیال قرار دیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس مکتب کے علماء کو قرآن وسنت کی نصوص عوامی لگتی ہیں۔ خواص کے لیے ابن سینا وفارابی کا مکتب الحمد للہ موجود ہے۔

شیخ الکل فی الکل سید نذیر حسین صان اللہ قدرہ کے شاگرد رشید قاضی طلاء محمد پشاوریؒ جو اصلاً غوڑہ مرغہ قندھار کے رہنے والے تھے فرماتے تھے:

۱- اے در ہوس فلسفہ سرگشتۂ سودا
گہ در صفت صورت وگہ بحث ہیولیٰ
۲- از حکمت یونان نبری صرف طلب کن
خوش حکمت ایمان ز بخاری وموطاء
۳- آن گر بخطر روی کند پشت دھد نور
اینگر بعطاء دست دھد جہل کشد پا

۱- تحذیر الناس، ص ۱۶　　　　۲- تحذیر الناس، ص ۳۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

۴- ہر جا اُثر آن همه ظلمت بود آندم
ہر جا صفت این همه نور است در اینجا
۵- از علم احادیث نبوت خبرے گیر
کان گلشن خلد است مہیاو مہنا

دیوبند کے شیخ الحدیث اور شارح بخاری جناب مولانا انور شاہؒ صاحب کشمیری لکھتے ہیں کہ

”وهذا كما سأ ل النبی صلى الله عليه وسلم جارية عن الله قالت فی السماء فشهد باسلامها لانه علم مافی ذهنها من عظمته تعالیٰ ولم يزاحمها فی نسبة المكان الى الله تعالیٰ فان العوام علیٰ نسبة الله الى تلك الجهة فأغفیٰ عنها.“ (۱)

یہ اس طرح ہے جیسا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک لونڈی سے اللہ کے بارے میں سوال کیا، اس نے کہا کہ وہ آسمان میں ہے تو نبی علیہ السلام نے اس کے اسلام کی گواہی دی۔ اس لیے کہ وہ جان گئے کہ اس لونڈی کے ذہن میں اللہ تعالیٰ کی عظمت موجود ہے اس لیے انہوں نے اس لونڈی کی بات کی جو اس نے اللہ تعالیٰ کی نسبت مکان کی طرف کی ہے، مزاحمت نہیں کی کیونکہ عوام اس بات پر مجبول ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت اس جہت میں کرتے ہیں۔ پس اس سے اغماض اور چشم پوشی کی۔

ہم کہتے ہیں کہ جناب کشمیریؒ صاحب جو اپنے حلقے میں ”محدث“ بھی مشہور ہے نے ویسے اپنے آپ کو چھڑایا ہے ورنہ حنفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو اوپر عرش پر سمجھنا اور قرار دینا کفر ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ”ایہام مکان دینا“ بھی کفر ہے۔ دیکھئے ”الفقہ الابسط“ میں یہ عبارت ہے

”وقال ابو حنيفةؒ من قال لاعرف فی السماء او فی الارض فقد كفر وكذا من قال انه على العرش ولا ادری العرش افی السماء اوفی الارض.“ (۲)

امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں تو اس نے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔ اسی طرح جو کوئی کہتا ہے کہ وہ عرش پر تو ہیں لیکن میں نہیں جانتا کہ عرش زمین میں ہے یا آسمان میں......الخ اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۱- فیض الباری، ۴/ ۲۲۸ ۲- العقیدۃ والکلام، ص ۶۰۷

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

اس عبارت کی تشریح میں جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' لکھتے ہیں۔

''ولم یذکر فی المتن وجه کفرہ فبینه الشارح ابواللیث السمرقندی بقوله''لانه بهذا القول یوهم ان له تعالیٰ مکان فکان مشرکا.'' (۱)

یعنی اس قول میں کفر کی وجہ متن میں مذکور نہیں ہے۔ شارح ابواللیث سمرقندی نے اس کو بیان کیا ہے'' کہ وہ اپنے اس قول سے لوگوں کے وہم میں یہ بات ڈالتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ہے اس وجہ سے وہ مشرک بنے گا۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اس اہل مکتب کے ہاں ''ایہام مکان'' سے بھی لوگ مشرک بنتے ہیں۔ پھر وہ جاریہ مشرک کیسے نہیں ہوئی اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کے ''کفر'' پر کیوں کر خاموشی اختیار کر لی اب یا تو یہ بات کریں کہ نبی علیہ السلام کا کسی بات پر خاموش رہنا سنت تقریری اور تصویبی نہیں ہے۔ کیونکہ کفر پر خاموش ہوگئے یا پھر یہ مان لیں کہ اصول درست ہے۔ ہماری تاویل فاسد ہے حالانکہ جناب کشمیریؒ صاحب نے اس کی وضاحت نہیں کی ہے۔

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے بزم ناز سے خبر الگ الگ

پھر یہ کہنا کہ ''فان العوام جبلوا علیٰ نسبة الله تعالیٰ الیٰ ذلك الجهة'' لائق صد تعجب ہے۔ کیا قرآن میں ''الرحمن علیٰ العرش استویٰ (۲) میں وارد نہیں ہے اور کیا مندرجہ ذیل آیات ''یاعیسیٰ انی متوفیك ورافعك الیی.'' (۳) اور ''وهو العلی العظیم'' (٤) اور ''سبح اسم ربك الاعلیٰ'' (٥) اور ''هو القاهر فوق عباده'' (٦) اور ''یخافون ربهم من فوقهم'' (٧) اور ''یدبرالامر من السماء الی الارض'' (٨) اور ''الیه یصعد الکلم الطیب'' (٩) اور ''تعرج الملائکة والروح الیه'' (١٠) اور ''أأمنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض'' (١١)

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۶۰۷

۲- طہٰ: ۵، یونس: ۳، رعد: ۲، اعراف: ۵۴، فرقان: ۵۹، السجدہ: ۴، الحدید: ۴

۳- آل عمران: ۵۵ ۴- البقرۃ: ۲۵۵ ۵- الاعلیٰ: ۱

۶- الانعام: ۱۸ ۷- النحل: ۵۰ ۸- السجدۃ: ۵

۹- فاطر: ۱۰ ۱۰- المعارج: ۴ ۱۱- الملک: ۱۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

سارے کے سارے عوامی خیالات پر مبنی ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں نے کبھی قرآن کو اس خیال سے پڑھا ہی نہیں ہے کہ اس سے عقائد کا استفادہ کریں۔ ان کے دلوں اور ذہنوں میں متکلمین نے جو کچھ ڈال لیا ہے۔ وہ ساری زندگی اسی کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔ اس لیے انہیں قرآن وسنت کی نصوص میں بیان کردہ حقائق عوامی خیالات لگتے ہیں۔ جن کو قبول کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

تحامل جرکسی و کشمیریؒ

حدیث جاریہ پر جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے سخت اعتراضات کیے ہیں۔ ایک حصہ ملاحظہ ہو:

''وراوی هذاالحدیث عن ابن الحکم هو عطاء بن یسار وقد اختلفت الفاظه فیها ففی لفظ له "فمد النبی علیه الصلوٰة والسلام یده الیها واشار الیها مستفهما من فی السماء الحدیث۔فتکون المحادثة بالاشارة علیٰ اللفظ یکون ضائعا مع الخرسأء الصمآء فیکون اللفظ الذی اشار الیه الناظم والمؤلف نقلی لفظ احد الرواة علیٰ حسب فهمه لالفظ الرسول علیه الصلوٰة والسلام.'' (۱)

اس حدیث کا راوی ابن الحکمؓ سے عطاء بن یسار ہے۔ اس کے الفاظ اس روایت میں مختلف ہیں۔ ایک حدیث میں ان کے الفاظ یہ ہیں کہ ''نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کی طرف ہاتھ بڑھایا اور اس سے استفہام کرتے ہوئے یہ اشارہ کیا کہ آسمان میں کون ہے؟'' تو گویا یہ مکالمہ اشارہ سے ہوا، اس بنا پر کہ گونگی عورت کے ساتھ لفظ ضائع اور بے فائدہ ہوتے ہیں۔

پس وہ لفظ جس کی طرف ابن القیمؒ نے اشارہ کیا ہے اور سبکیؒ نے بھی، وہ لفظ کسی راوی کے ہیں، جس کو اس نے اپنے فہم کے مطابق ادا کیے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں ہیں۔ جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کا اصل سرمایہ چونکہ جھوٹ اور خیانت ہے۔ اس لیے اس نے یہاں امام ذہبیؒ کے حوالہ کو ترک کیا اور الفاظ نقل کیے ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے تو لکھا تھا کہ

''وهم لا یعتدون بروایات امثال الذهبی والناظم وشیخه وابن رجب عنه فی هذا الصدد لانهم ظناء عندهم فیما یتعلق بالجهة ومن المقرر عند اهل السنة ان اهل البدع لا تقبل روایاتهم فیما یؤیدون به بدعهم.'' (۲)

۱-العقیدۃ والکلام، ص ۴۸۵ ۲-العقیدۃ والکلام، ص ۴۸۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

پھر کیسے امام ذہبیؒ کی روایت سے استدلال کیا؟ اگر کہے کہ اس روایت سے ان کی بدعت کی تائید نہیں ہوتی؟ تو پھر عرض یہ ہے کہ اس کی سند میں ''سعید بن زید'' ہے وہ اگر چہ فی نفسہ صدوق ہے مگر اس کے اوہام ہوتے ہیں۔ پھر اس روایت کے ذریعے اس متفق علیہ روایت کو کیسے رد کیا ہے؟ جس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے؟ شیخ الالبانیؒ فرماتے ہیں:

''واذا علمت ان حدیث عطاء عن صاحب الجاریة نفسه لا یصح من قبل اسناده لانه من روایة سعید بن زید فهو ان کان فی نفسه صدوقا فلیس قوی الحفظ ولذالك ضعفه جمع بل کان یحیی بن سعید یضعّفه جدا وقد اشار الحافظ فی التقریب الی هذا فقال ''صدوق له اوهام'' (۱)

پھر اس روایت میں ہاتھ اور اس کے اشارے اور استفہام کی بھی بات ہے۔ جو اس کے علاوہ کسی روایت میں نہیں ہے۔ اس بنا پر یہ حدیث منکر ہے۔

''رد علیٰ هذا ان ما جاء فی روایته من ذکر الید والاستفهام هو مما تفرد به دون کل من روی هذا الحدیث من الرواة الحفاظ ومن دونهم، فتفرده بذالك یعده اهل العلم بالحدیث منکرا بلا ریب.'' (۲)

اس کے علاوہ اس روایت میں ''جرکسی'' کی صریح تردید موجود ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اس جاریہ کو الخرساء الصما قرار دیا ہے جیسا کہ اوپر درج ہے مگر امام ذہبیؒ کی اسی روایت میں جس سے جرکسی نے استدلال کیا ہے اس کا قول مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

فمد النبی علیه الصلوٰة والسلام بیده الیها واشار الیها مستفهما من فی السماء؟ قالت الله قال فمن انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مسلمة'' (۳)

اس سے جہمیہ کے ''امام العصر'' کی صریح خیانت معلوم ہوگئی۔ کیونکہ اس خاتون نے لفظ سے جواب دیا ہے پھر یہ بات بھی یاد رہے کہ اس روایت میں اگر اس جاریہ کو گونگی فرض کرلیں، اور پھر ''من فی السماء'' کا سوال اس سے کرے اور آسمان کی طرف اشارہ کرے، تو سوال و جواب کیونکر مطابق ہوں گے؟ اور اس روایت میں ''من فی السماء'' ہی کے الفاظ ہیں۔

۱۔ مختصر العلو ص ۸۲ ۲۔ ایضاً

۳۔ العلو، ۱/۲۵۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اس بحث سے اس شخص کے قول میں ایک اور عیب ظاہر ہو گیا۔ ہاں اگر ”این اللہ“ کا سوال کرے، تو سوال و جواب ایک دوسرے کے مطابق ہوں گے۔ ایک اور بات یہ ہے کہ ”جہمیہ کے امام العصر جرکسی“ کا ادھر یہ کہنا ”فیکون اللفظ..........لفظ احد الرواة علی حسب فهمه لا لفظ الرسول، اور دوسری جگہ یہ کہنا و سبك الراوی مافهمه من الاشارة فی لفظ اختاره کہنا عجیب ہے۔

بھائی کس راوی نے یہ کارنامہ انجام دیا؟ اور اس بات پر کونسی دلیل قائم ہے؟ کسی منکر حدیث سے اس بات پر دلالت کرنا جہالت ہے۔ کیا اگر بات ایسی ہوتی تو ائمہ محدثین اس پر کوئی تنبیہ نہ کرتے، بلکہ اس معلول روایت کو قبول کرتے؟ کیا وہ سارے کے سارے مغفل تھے؟

ان ساری وجوہات پہ جو آدمی انصاف کے ساتھ غور و تامل کرے گا، وہ اس نتیجہ تک پہنچے گا کہ جہمیہ کے ”امام العصر جرکسی“ خائن آدمی ہے۔ جس کی تحقیقات پر کوئی دین دار آدمی آنکھیں بند کر کے اعتماد نہیں کر سکتا ہے۔

حدیث الحبر الیہودی

ہم نے پہلے یہودی عالم کی حدیث پیش کی ہے۔ عربی عبارت ایک بار پھر ملاحظہ ہو:

”جاء حبر من الأحبار الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال یا محمدانا نجد ان الله یجعل السموات علیٰ أصبع والارضین علیٰ أصبع، والشجر علیٰ أصبع والماء علیٰ اصبع وسائر الخلائق علیٰ أصبع، فیقول انا الملك فضحك النبی علیه الصلوٰة والسلام حتیٰ بدت نواجذه تصدیقا لقول الحبر ثم قرء رسول الله صلی الله علیه وسلم وما قدروا الله حق قدره ......الخ.“ (۱)

شیخ نوویؒ نے لکھا ہے کہ سیاق کا ظاہر اس پر قائم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہنسنا اس کے تصدیق کے لیے تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وہ آیت پڑھی جو اس عالم کی بات کی تصدیق کر رہی تھی۔

”قال النووی وظاهر السیاق انه ضحك تصدیقا له بدلیل قراء ته الایة التی تدل علیٰ صدق ما قال الحبر۔“ (۲)

۱- بخاری بشرح الفتح، ۸/ص ۷۰۷ ۲- ایضاً

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

لیکن جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" لکھتے ہیں کہ

"واما حدیث الحبر الیهودی فیوضع اجزاء الکون علیٰ اصبع فضحك النبی علیه الصلوٰة والسلام فیه لا یدل علیٰ تصدیق ذلك وان ظنه بعض الرواة تصدیقا فی بعض الطرق بل یدل علیٰ الانکار والاستهجان وقدبرهن ابن الجوزی فی دفع الشبه وابن حجر فی الفتح علیٰ ان ذلك انکار لاتصدیق رغم توهم ابن خزیمة کونه تصدیقا لزیغ مشهور فی معتقده." (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ یہودی عالم کی حدیث میں جو آیا ہے کہ کائنات کے کچھ اجزاء اللہ تعالیٰ اپنی انگلی پر رکھیں گے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس پر ہنسے تو یہ اس کی حدیث کی تصدیق نہیں ہے۔ اگر چہ بعض راویوں نے اس کو تصدیق گمان کیا ہے جیسا کہ بعض طرق حدیث میں وارد ہے بلکہ یہ ضحک اس حدیث کے انکار اور مکروہ جاننے پر دلیل ہے۔ ابن الجوزیؒ اور ابن حجرؒ نے اپنی اپنی کتابوں میں اس بات پر دلیل قائم کی ہے کہ یہ انکار تھا۔ تصدیق نہیں۔ ابن خزیمہؒ کے توہم کے خلاف کے اس کو تصدیق کہتا ہے۔ تو یہ اس کے اعتقاد میں کجی ہے۔ اس لیے اسے تصدیق کہا ہے۔

جناب انور شاہؒ صاحب کاشمیری لکھتے ہیں:

"وفیه اشکال من حیث ان قرأته علیه الصلوٰة والسلام "وما قدروا الله حق قدره "الخ یدل علی غوایتهم وهذا یناقض مامر من التصدیق منه قلت انه صدقهم فیما یترشح من کلامهم من عظمته تعالیٰ ورد علیهم مافیه من اساءة التعبیر." (۲)

یعنی اس میں اشکال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آیت وما قدروا اللہ حق قدرہ پڑھی جو ان کی غوایت اور ضلالت پر دلالت کرتی ہے۔ یہ بات مناقض ہے اس تصدیق کے ساتھ جو گزر گئی۔ میں کہتا ہوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس مفہوم کی تصدیق کی، جو ان کے کلام سے مترشح ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی عظمت، اور ان پر مکروہ تعبیر کرنے کیوجہ سے رد کیا۔

یہ ایک فضول توجیہ ہے کیونکہ اگر اس میں کوئی سوء تعبیر ہے؟ پھر اکابر امت کیسے اسکو نہ سمجھ سکے۔ اس

۱- العقیدة والکلام ص ۴۵۲ ۲- فیض الباری ۴/ ۲۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

توجیہ کی فضولیت کا احساس ''امالی'' کے مرتب کو بھی ہوا، اس لیے اس نے درست توجیہ کی، لکھا ہے کہ

"قلت ويمكن ان يقال ان قوله "وما قدروا الله حق قدره" لا يتعلق بما قبله وليس الرد على كلام الحبر بل للنعي على ما صدر منهم من العتو والفساد وما فرطوا في حق التوراة والانبياء عليهم السلام فيما مضى مع اقرارهم بعظمته شانه تعالىٰ فهذا مما يتعجب منه مع انهم يقرون بنحوه ثم يعزون الى الله سبحانه مالا يليق بشانه." (۱)

میں کہتا ہوں کہ ایک اور توجیہ بھی ممکن ہے وہ یہ کہ کہا جائے کہ آیت ''وما قدروا اللہ حق قدرہ'' ماقبل سے متعلق نہیں ہے اور وہ یہودی عالم کے کلام پر رد بھی نہیں ہے بلکہ اس برائی کی تشہیر کے لیے ہیں جو ان سے صادر ہوئی ہے جیسے سرکشی اور فساد اور اس بات پر بھی کہ جو انہوں نے توراۃ اور انبیاء کے حق میں ماضی میں تفریط کی ہے۔ حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی عظمت کا اقرار بھی کرتے ہیں۔ اس سے تعجب ہوتا ہے باوجود اس کے کہ وہ ان جیسی چیزوں کا اقرار کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ کی طرف نامناسب افعال کی نسبت کرتے ہیں۔

جناب انور شاہؒ صاحب نے پھر جاریہ کے کلام پر سکوت اور یہودی عالم کے کلام پر رد کرنے کی توجیہ کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ

"فاغفى عنها وانما رد فيما نحن فيه لكون المخاطب حبرا يهوديا يدعى علم الكتاب." (۲)

یعنی جاریہ سے اس لیے اغماض کیا کہ وہ عوام میں سے تھی اور یہودی عالم پر اس لیے رد کیا کہ وہ عالم تھا اور کتاب کے علم کا مدعی تھا۔

واہ جی واہ۔ کیا حسین توجیہ ہے؟ کہ اس رد کو اساطین امت نے بالاتفاق تصدیق سمجھا کیا نبوی ردود ایسے ہوتے ہیں؟ بالخصوص جو شرک کے باب میں ہو؟۔ اور پھر جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' لکھتے ہیں کہ اس آیت کو اس یہودی کی حدیث کے بعد پڑھنا۔ اس بات کی اور انکار کی واضح دلیل ہے کہ ان کا وجہ سابق سے حسی انگلیوں کا ثابت کرنا شرک ہے۔

"فانهم محاسبون "سبحانه و تعالىٰ عما يشركون" عقب حديث حبر اليهود دليل واضح على الانكار على ان اثباتهم الاصابع الحسية بالوجه

۱۔ فیض الباری، ۴/ ۲۲۷ ۲۔ فیض الباری، ۴/ ۲۲۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

السابق اشراك." (۱)

تو گویا نبی علیہ السلام نے "شرک" پر اس طرح رد کیا، کہ اساطین امت اس کو تصدیق سمجھے، کیا فرماتے ہیں علماء دین بیچ اس مسئلے کے؟ بخاری کی حدیث میں تو تصدیقا لقول الحبر کے الفاظ گزر گئے، ابن خزیمہ کی بات تو جرکسی نے نقل کی، نوویؒ کی ہم نے نقل کی ہے۔ اور پھر کیا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کفر اور ضلالت سے بھی ہنستے ہیں؟

جو لوگ اس بات کو بھی جائز رکھتے ہیں اس نے سرے سے نبی علیہ السلام والصلوٰۃ کی عظمت کا اندازہ نہیں کیا ہے۔ سیدنا عبداللہؓ اس کو تصدیق قرار دے رہے ہیں۔ جو لوگ اسے عبداللہ کا ظن قرار دیتے ہیں کیا وہ اپنے آپ کو ان سے زیادہ باخبر قرار دیتے ہیں۔ ہمارا تو یقین ہے کہ ضحک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام، سوائے رضائے اور کوئی احتمال نہیں رکھتا۔ علامہ آلوسیؒ نے لکھا ہے:

"زعم بعضهم ان الاية نزلت رد اليهودى حيث شبه وذهب الى التجسيم وان ضحكه عليه الصلوٰة والسلام المحكى فى الخبر السابق كان للرد ايضا وان "تصديقا له" فى الخبر من كلام الراوى على ما فهم ولايخفى ان ذلك خلاف الظاهر جدا." (۲)

بعض لوگوں نے یہ زعم کیا ہے کہ یہ آیت اس یہودی عالم کے قول کی تردید کے لیے نازل ہوئی کیونکہ اس نے تشبیہ کا ارتکاب کیا، اور تجسیم کی طرف گیا اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ہنسنا جو پہلے والی روایت میں ہے وہ اس یہودی پر رد کرنے کے لیے تھا اور یہ "تصديقا له" کے الفاظ راوی کے ہیں جو اس نے اپنے فہم سے کہے ہیں۔ مگر تجھ پر مخفی نہ رہے کہ یہ کلام بہت خلاف الظاہر ہے۔ ہم مختصر بات کرنا چاہ رہے تھے مگر نہ چاہتے ہوئے بھی بات درازتر ہوتی جاتی ہے۔ مگر کنارے پر بہرحال پہنچ گئی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

نصوص کا کیا کریں گے؟

چوتھی گزارش ہماری شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت کے حوالہ سے یہ ہے کہ قرآن وسنت کے ارشادات سے بھی یہی مضمون ومفہوم ادا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

"وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالىٰ عما يشركون." (۳)

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۴۵۲ ۲- روح المعانی، ۲۸۱/۱۲ ۳- الزمر: ۶۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کی قدر ہی نہ کی جیسا کہ اس کی قدر کرنے کا حق ہے (اس کی قدرت کا یہ حال ہے) کہ قیامت کے روز پوری زمین اسکی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دست راست پر لپٹے ہوں گے۔

اور مسند احمد، بخاری، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ میں سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اور سیدنا ابوھریرۃؓ سے روایات منقول ہیں کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ دوران خطبہ یہ آیت آپ نے تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کو مٹھی میں لے کر اس طرح پھرائے گا، جیسے ایک بچہ گیند کو پھراتا ہے اور فرمائے گا میں خدائے واحد ہوں، میں بادشاہ ہوں، میں جبار ہوں، میں کبریائی کا مالک ہوں، کہاں ہیں زمین کے بادشاہ کہاں ہیں جبار، کہاں ہیں متکبر یہ کہتے کہتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا لرزہ طاری ہوا کہ ہمیں خطرہ ہونے لگا کہ کہیں منبر آپ کو گرا نہ دیں۔

ہم کہتے ہیں کہ محترم ڈاکٹر صاحب آپ کے وہ سارے سوالات ادھر بھی وارد ہیں۔ اصل الفاظ یہ ہے:

"عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرء هذه الاية ذات يوم على المنبر"وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالیٰ عما يشركون "ورسول الله يقول هكذا بيده ويحركها يقبل بها ويدبره يمجد الرب نفسه انا الجبار انا المتكبر انا الملك انا العزيز انا الكريم فرجت برسول الله المنبر حتى قلنا ليخرن به." (۱)

اور آپ کے اکابر نے لکھا ہے کہ

"قیامت کے روز زمین کا اللہ تعالیٰ کی مٹھی میں ہونا اور آسمانوں کا لپیٹ کر اس کے داہنے ہاتھ میں ہونا اسلاف متقدمین کے نزدیک اپنے حقیقی معنوں میں ہے۔" (۲)

حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

"قد تقدم فی حديث ابن عمر رضی الله عنهما انه تعالیٰ يطوی السموات والارض بيده ثم يقول انا الملك، انا الجبار، انا المتكبر، اين ملوك الارض اين الجبارون؟ اين المتكبرون؟." (۳)

۱۔ رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ
۲۔ معارف القرآن،۲/۵۷۳
۳۔ تفسیر ابن کثیر،۴/۷۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ بات معلوم ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے منبر سے اپنے صحابہ کرام کو مخاطب کیا اور فصیح لغت عربی میں خطاب کیا، اور ان کے مخاطب جان گئے کہ ان نصوص سے کیا مراد ہے؟ اور ان کے ظاہر کا کیا تقاضا ہے؟ نہ تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے فرمایا کہ ان آیات اور احادیث کے ظاہر کا اعتقاد نہ رکھو اور نہ یہ ان سے فرمایا کہ اس سے میری مراد یہ ہے۔

اس بات کا اقرار بڑے بڑے اساطین اشاعرہ نے کیا ہے کہ نبی علیہ السلام نصوص کے ساتھ ایسے الفاظ نہیں لگاتے تھے جو ان کو "ظاہر" سے پھیر دیں اور نہ ان کی تاویل کرتے تھے اور نہ ہی عوام کو ان کے "ظاہر" کا اعتقاد رکھنے سے ڈراتے تھے، سر دست ایک عبارت ملاحظہ ہو، ابو المعالی جوینیؒ لکھتے ہیں:

"واعلم بالاضطرار انه كان يحضر في مجلسه الشريف العالم والجاهل والزكي والبليد والاعرابي والجافي ثم لا اجد شياء يعقب تلك النصوص التي كان يصف ربه بها لانصا ولا ظاهرا ممايصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تاولها هولاء مشايخي الفقهاء المتكلمين ...... ولم أجد عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه في صفات الله من الفوقية واليدين وغيرهما." (۱)

حالانکہ ان نصوص کا ظاہر اس گروہ کے نزدیک کفر و ضلالت ہے یعنی تشبیہ و تجسیم ہے۔ اگر ان نصوص کا کوئی اور معنیٰ نبی اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہاں مطلوب ہوتا تو وہ ضرور بالضرور اس کو بیان کرتے، اور پھر صحابۂ کرام نے ان نصوص کو اسی طرح روایت کیا ہے ان کے معانی کے بارے میں کچھ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پوچھا۔ اور جب انہوں نے نہ نبی اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ان نصوص کے معانی کا سوال کیا اور نہ اپنے شاگردوں کو اس کا وہ معنیٰ بتایا جو جہمیہ کو مطلوب ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ظاہر معنیٰ کے قائل تھے۔ پس جب انہوں نے ان نصوص کو قبول کیا، ہم بھی انہیں قبول کرتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اگر نبی اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرح کوئی آدمی ہاتھ سے اسی طرح اشارہ کرے اور منبر پر ان نصوص کو بیان کریں تو جہمی لوگ آسمان کو سر پر اٹھائے کہ یہ مشبہ ہے مجسم ہے۔ ان کے ہاتھ کاٹ دو۔ معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ ساری خرافات جہمی دین ہے۔ اللہ کا دین وہ ہے جو ان نصوص میں وارد ہے۔

۱۔ والللآلی البھیة، ۲/۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تنبیہ

بعض متکلمین جب کسی نص کا مفہوم بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس حدیث میں فلاں صفت کا اثبات ہے مگر وہ جارحہ نہیں ہے خلافا للمجسمة.

مجسمہ سے ان لوگوں کی مراد کیا ہے؟ اور کن لوگوں کا وہ قصد کرتے ہیں؟ اور جارحہ کی نفی سے ان کا غرض کیا ہے؟ شیخ غنیمان صان اللہ قدرہ پہلی بات کے بارے میں رقمطراز ہے:

"قوله خلافا للمجسمة "يقال له من المجسمة الذين تقصدهم؟وهل تستطيع ان تعين طائفة تؤمن بكتاب الله وسنة رسوله تقول ان يمين الله جارحة او ان الله جسم فهولاء لاوجود لهم ولكن مراده الذين آمنوا بمثل هذا النص علىٰ ظاهره وقالوا ان لله يدين حقيقتين بدون تاويل كما هو الواجب على المسلم لانه صريح النصوص وايقنوا ان تاويل اليد واليمين ونحوها من صفات الله بالقوة او القدرة او النعمة اوما اشبه ذلك تحريف كتحريف اليهود الذين حرفوا الكلم عن مواضعه." (۱)

ابن حجرؒ کا یہ قول کہ خلافا للمجسمة اسے کہا جائے گا کہ وہ مجسمہ لوگ کون ہیں جن کا تو قصد کرتا ہے؟ کیا آپ کی استطاعت میں ہے کہ کسی ایسے گروہ کا تعین کرو۔ جو اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت پر ایمان رکھتا ہو اور وہ یہ کہتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کا "یمین" جارحہ اور آلہ ہے؟ یا پھر یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے؟ ان لوگوں کا کوئی وجود نہیں ہے مگر مراد اس محقق کا یہ ہے کہ جو لوگ اس قسم کے نصوص کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بغیر تاویل کے دو حقیقی ہاتھ ہیں جیسا کہ مسلمان پر واجب ہے۔ اس لیے کہ یہ صریح نصوص ہے اور یہ یقین کیا کہ "ید" اور "یمین" کی تاویل جو صفات الٰہی ہیں۔ قوت، قدرت، نعمت وغیرہ سے کرنا تحریف ہے جیسے وہ یہود تحریف کرتے ہیں۔ جنہوں نے کلمات الہیہ میں تحریف کر کے اپنے مقامات سے ہٹا لیے۔

جارحہ کی نفی کرنے کی وجہ

عام طور پر چلن یہ ہے کہ متکلمین کے خیال میں چونکہ قرآن وسنت کے نصوص تشبیہ وتجسیم کے موہم ہیں۔

۱۔شرح کتاب التوحید، ۱/۱۰۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس لیے جب انہیں پتہ چلتا ہے کہ کوئی بندہ نصوص کے ظاہر کو لیتا ہے تو وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اس کو جارحہ اور آلہ سمجھ کر قبول کرتے ہیں۔اس لیے پھر اس کی نفی میں لگ جاتے ہیں۔اسی کے قریب قریب شیخ غنیمان صان اللہ قدرہ فرماتے ہیں:

"قلت قوله "وليست جارحة" من كلام اهل البدع الذى عدلوا عما جاء فى الكتاب والسنة من الالفاظ الى ماابتدعوه من الالفاظ الموهمة للنقص"تعالى الله توهما منهم ان تلك الالفاظ الواردة فى كتاب الله وسنة رسوله يتضمن ظاهرها التشبيه لصفات الخلق، وهذا من ظن السوء بالله وبكتابه وبرسوله الذى أرداهم فضلوا عن اسواء السبيل، واضلوا كثيرا من عبادالله." (۱)

میں کہتا ہوں کہ ابن حجر عسقلانی کا یہ قول کہ "یہ صفت جارحہ نہیں ہے" یہاں اہل بدع کے کلام میں سے ہے جنہوں نے قرآن وسنت کے الفاظ سے ان بدعتی الفاظ کی طرف عدول کیا ہے جو موہم نقص وعیب ہیں۔اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ان لوگوں کا وہم یہ ہے کہ وہ الفاظ کہ جو قرآن وسنت میں وارد ہیں۔ان کا ظاہر صفات مخلوق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تشبیہ کو متضمن ہے یہ ان لوگوں کی اللہ تعالیٰ پر اور اس کی کتاب پر اور اس کے رسول علیہ السلام پر وہ بدگمانی ہے کہ جس نے ان کو برباد کر کے رکھ دیا ہے۔پس وہ درست راستے سے دور ہٹ گئے اور اللہ تعالیٰ کے بہت سارے بندوں کو بھی گمراہ کر کے چھوڑ دیا ہے۔

اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جن لوگوں کے دلوں میں تشبیہ کے جراثیم نہیں ہوتے، وہ ان چیزوں کی نفی کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔

فوقیت باری تعالیٰ کی نفی

یہ جو ہمارے اکابر چیختے اور چلاتے رہے ہیں کہ جہمیہ کا مقصود یہ ہے کہ اوپر کوئی الہ نہیں ہے تو یہ افسانہ نہیں تھا۔جناب رازیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

"دلّت الاية علىٰ انه سبحانه منزّه عن ان يكون فى العرش وذلك لانه تعالىٰ قال فى هذه الاية "الذين يحملون العرش" وقال فى آية

۱۔شرح کتاب التوحید،۱/ ۱۰۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

أخری"ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة" ولا شك ان حامل العرش یکون حاملا لکل من فی العرش فلو کان اله العالم فی العرش لکان هولاء الملائکة حاملین لاله العالم فحینئذ یکونون حافظین لالهٰ العالم والحافظ القادر اولیٰ بالالهیة والمحمول المحفوظ اول بالعبودیة فحینئذ ینقلب الالهٰ عبدا والعبد الها وذلك فاسد۔فدل هذا علیٰ ان اله العرش والاجسام متعال عن العرش والاجسام." (۲)

جناب رازیؒ کی اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ "یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہونے سے منزہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا جو عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں اور دوسری آیت میں فرمایا ''تیرے رب کے عرش کو اس روز آٹھ فرشتے اپنے اوپر اٹھائے ہوں گے'' اس میں کوئی شک نہیں کہ عرش کو اٹھانے والے، عرش کے اوپر قائم ذات کو بھی اٹھاتے ہیں۔ اگر کائنات کا الہ عرش پر ہو تو پھر ملائکہ ان کو بھی اٹھانے والے بنیں گے اور ملائکہ ہی ان کے محافظ بھی ہوں گے، جو ذات قادر اور حافظ ہوتی ہے۔ وہی معبود ہونے کی زیادہ لائق ہوتی ہے۔ محمول اور محفوظ ذات عبادت کرنے کی زیادہ لائق ہوتی ہے تو اس وقت مسئلہ الٹ ہو جائے گا۔ الہ عبد بن جائے گا اور عبد (یعنی ملائکہ) الہ بن جائیں گے اور یہ تو بالکل فاسد ہے۔ پس یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ عرش اور اجسام کا الہ عرش اور اجسام سے پاک اور منزہ ہے۔

پتہ نہیں اس جہمی کو کس نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح سے استواء کرتے ہیں جیسے کوئی انسان چارپائی پر بیٹھتا ہے۔ یا بچہ چارپائی میں بیٹھتا ہے۔ جناب رازیؒ کے اصل الفاظ دیکھیے "دلت الآیة علی انه سبحانه منزه عن ان یکون فی العرش" حالانکہ قرآن وسنت میں علیٰ العرش کے الفاظ وارد ہیں۔ پھر اگر یہ لوگ علیٰ العرش بھی مانے۔ تو جیسا کہ ہم نے پیچھے لکھا ہے کہ ان لوگوں کے ذہنوں میں ''تشبیہ'' کے جراثیم ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کو صریح اور قطعی نصوص بھی قابل قبول نہیں ہوے۔ قاضی ابن ابی العزؒ نے لکھا:

"وانما قال الشیخ هذا الکلام هنا لانه لما ذکر العرش والکرسی ذکر بعد ذلك غناه سبحانه عن العرش وما دون العرش یبین ان خلقه للعرش لاستواء ہ علیه لیس لحاجته الیه بل له فی ذلك من حکمة اقتضته، وکون العالی فوق السافل لایلزم ان یکون السافل حاویا للعالی محیطا

۱-شرح کتاب التوحید، ۱/۱۰۷ ۲-الکبیر، ۹/۴۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

به حاملا له ولا ان يكون الاعلىٰ مفتقرا اليه۔ فانظر الى السماء كيف هى فوق الارض وليست مفتقرة اليها فالرب تعالىٰ اعظم شانا واجل من ان يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه وهى حمله بقدرته للعرش وحملته وغناه عن العرش وفقر العرش اليه واحاطته بالعرش وعدم احاطة العرش به، وحصره للعرش وعدم حصر العرش له وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق." (۱)

شیخ ابوجعفر طحاویؒ نے وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة خلقه کی عبارت یہاں اس لیے ذکر کی ہے کہ جب انہوں نے عرش اور کرسی کا ذکر کیا، تو اب اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا عرش اور ماسوائے عرش سے استغنا بیان کیا تاکہ واضح کریں کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کو اپنے استواء کے لیے پیدا کرنا احتیاج کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ ان کی حکمت ہے جو اس بات کی مقتضی ہوئی ہے۔

کسی عالی چیز کا سافل کے اوپر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سافل اس پر حاوی اور محیط ہو یا اس کا اٹھانے والا ہو اور نہ ہی یہ لازم آتا ہے کہ وہ عالی چیز سافل کا محتاج ہو۔ دیکھو آسمان زمین کے اوپر ہے مگر وہ زمین کا محتاج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ تو بہت ہی عالی اور برتر ہے کہ ان کے "علو" سے یہ چیزیں لازم آجائیں۔ بلکہ ان کا "علو" ان کے خصائص میں سے ہیں۔ وہ ان کا اپنی قدرت سے سافل کو اٹھانا ہے۔ سافل محتاج ہے ان کا وہ سافل سے مستغنی ہے۔ ان کا سافل پر احاطہ ہے وہ عرش کے اوپر ہیں۔ مگر اپنی قدرت سے عرش اور اس کے حاملین کو اٹھایا ہے وہ عرش سے مستغنی ہے عرش ان کا محتاج ہے ان کا احاطہ عرش پر ہے۔ عرش کا ان پر نہیں۔ انہوں نے عرش کو محصور کیا ہے۔ عرش نے ان کو نہیں۔ یہ سارے لوازم مخلوق سے منتفی ہیں۔

امید ہے کہ اس عبارت سے اس جہمی مفکر کے اشکالات اور جہمیت کے اثرات زائل ہو گئے ہوں گے۔

الحمدللہ رب العالمین

طحاویؒ کی اصل عبارت

یہاں عرش پر استواء کے اصل مبحث کو ہم نے ایک خاص ضرورت سے منقطع کیا ہے۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ اس حوالے سے طحاویؒ کی اصل عبارت کیا ہے؟ قاضی ابن ابی العز کے شرح شدہ متن کے الفاظ یہ

۱۔شرح الطحاویۃ، ص ۱۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔

"وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه واعجز عن الاحاطة خلقه." (۱)

اور شیخ حسن کافی بوسنویؒ کے متن میں ہے:

"وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة خلقه." (۲)

اور اکمل الدین بابرتیؒ کے متن میں ہے کہ

"وهو جل وعلیٰ مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة به خلقه." (۳)

اور عبدالرحمٰن بن ناصر البراک کے متن میں ہے:

"وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة خلقه." (٤)

اور عبدالعزیز راجحی کے متن میں یہ الفاظ ہیں:

"وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد اعجز عن الاحاطة خلقه." (٥)

احباب دیکھ رہے ہیں کہ ان سارے نسخوں میں متن طحاویہ کے الفاظ محیط بکل شیء وفوقہ ہیں۔ مگر ماضی میں یعنی قاضی ابن ابی العزؒ کے دور سے پہلے بعض نسخوں میں وفوقہ کے بجائے فوقہ کا لفظ آیا ہے۔ یعنی "واؤ" کے بغیر، اس تصرف اور تغیر پر قاضیؒ صاحب نے لکھا ہے کہ

"واما قوله "محيط بكل شيء وفوقه "وفي بعض النسخ "محيط بكل شيء فوقه " بغير واو من قوله"فوقه" والنسخة الاولیٰ الصحيحة ومعناها انه تعالیٰ محيط بكل شيء وفوق شيء ومعنى الثانية انه محيط بكل شيء فو ق العرش وهذا والله اعلم اما ان يكون اسقطها بعض النساخ

۱۔شرح الطحاویۃ: ص ۲۷۱
۲۔نور الیقین: ص ۱۷۹
۳۔شرح الطحاویۃ: ص ۹۳
۴۔شرح الطحاویۃ: ص ۱۸۸، ۱۹۶
۵۔شرح الطحاویۃ: ۱/ ۳۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سهوا ثم استنخ بعض الناس من تلك النسخة او ان بعض المحرفين اسقطها قصدا للفساد وانكارا لصفة الفوقية." (۱)

طحاویؒ کا یہ قول کہ "محیط بکل شیء وفوقہ" ہے۔ لیکن بعض نسخوں میں محیط بکل شیء فوقہ بغیر واو کے ہے، یعنی صرف فوقہ ہے۔ پہلا نسخہ صحیح ہے۔ معنیٰ اس صحیح نسخہ کے عبارت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہے اور ہر چیز کے اوپر اور فوق ہے۔ دوسرے نسخے کا معنیٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر اس چیز پر محیط ہے جو عرش کے اوپر ہے۔ یہ نسخہ واللہ اعلم۔ یا تو بعض کاتبوں نے اس سے یہ لفظ "واؤ" سھوا ساقط کیا ہے اور پھر اور لوگوں نے اس نسخے سے دیگر نسخے تیار کیے ہیں۔ یا پھر بعض اہل تحریف نے فساد پیدا کرنے کے لیے اسے قصدا ساقط کیا ہے اور صفت فوقیت کا انکار ان کا مقصود ہے۔

یہاں یہ بھی بات یاد رہے شیخ محب الدین ابوزید نے جو مجموعہ عقائد سلف کا تیار کیا ہے۔ اس میں بھی "طحاویہ کے تین مخطوطات کو پیش نظر رکھا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

"وقد راجعت فی تصحیحها الیٰ مخطوطة مكتوبة سنة (٧٦٣ھ) ومخطوطين اخريين بالمكتبة الازهرية (۲)

اس میں بعینہ یہی الفاظ ہے جو ہم نے اوپر نقل کیے ہیں۔ یعنی

"وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه وقد اعجز عن الاخاطة خلقه." (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل الفاظ اس متن کے وفوقہ ہے۔ مگر ایک نسخے میں بغیر واو کے فوقہ بھی آیا ہے۔ جو قاضیؒ صاحب کی تحقیق کے مطابق یا سہوا ایسا ہوا ہے یا پھر کسی محرّف نے فساد کے لیے قصدا ایسا کیا ہے۔ تاکہ لوگ اللہ تعالیٰ کی "فوقیت" کے قائل نہ ہو جائے۔ مگر عبدالغنی میدانی کی جو شرح الطحاویۃ اب چھپی ہے۔ اس کے متن میں اصل الفاظ یوں ہیں:

"وهو عزوجل مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء و(بما)فوقه وقد اعجز عن الاحاطة خلقه." (٤)

یہ "ما" کا لفظ اس میں کہاں سے آ گیا ہے۔ کوئی پتہ نہیں ہے۔ مگر مقصود اس آدمی کا بھی وہی ہے کہ لوگ

۱- شرح الطحاویۃ، ص ۲۷۲
۲- جمہرۃ عقائد السلف، ص ۴۸
۳- ایضاً ص ۳۰۳
۴- شرح الطحاویۃ، ص ۹۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ کے فوقیت کے قائل نہیں ہو جائیں۔

اس تحریف کے بہت سارے دلائل ہیں جن کو ہم نے دوسری جگہ جمع کیا ہے۔ یہاں صرف یہ مقصود ہے کہ احباب ان تحریفات پر نظر رکھیں، ہر محرف متن کو مدرس نہ بنائیں۔ اپنے تلامذہ کو حقیقت سے آگاہ کریں۔ اگرچہ پاکستان میں یہی محرّف متن رواج پا گیا ہے۔ دیکھیے وہ متن طحاویہ کو جو "قدیمی کتب خانہ کراچی" نے طبع کیا ہے:

"وهو عزوجل مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وبما فوقه." (۱)

اور مکتبۃ البشری کے طبع شدہ متن میں بھی یہ الفاظ ہیں:

"وهو عزوجل مستغن عن العرش وما دونه۔ محيط بكل شيء وبما فوقه وقد اعجز عن الاحاطة خلقه." (۲)

اس سے احباب اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ لوگ کس طرح اپنے باطل افکار کی ترویج کرتے ہیں۔ اور ہمارے احباب خوابِ غفلت میں مصروف ہیں۔

لطیفہ

جب میں جامعہ مرکز علوم اسلامیہ منصورہ میں مدرس تھا اور عقیدۂ طحاویہ پڑھا رہا تھا تو ان دنوں بھارت سے اس کتاب کی ایک شرح آئی تھی۔ میں اس کو خریدنے اردو بازار لاہور گیا۔ جب مکتبہ (رحمانیہ) میں اس کو دیکھا تو اس ظالم دیوبندی نے طحاویہ کے متن میں عربی میں اضافہ کیا تھا کہ

"مثل المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم كالسلفية والبريلوية والقاديانية والمودودية."

میں نے مالک مکتبہ ناصر سے بات کی تو وہ حیران ہوا۔ جلدی جلدی سے کتاب جمع کر کے لے گئے۔ پھر کیا ہوا۔ یہ ہمیں معلوم نہ ہو سکا۔

رجوع بحث سابق

ہم عرش پر اللہ تعالیٰ کی فوقیت کی بات کر رہے تھے، کہ اس نے جو عرش کو پیدا کیا ہے، یا اس پر استواء کیا ہے تو یہ احتیاج اور مجبوری کی بنا پر نہیں ہے۔ اگر وہ احتیاج رکھتے یا مجبور ہوتے تو پھر وہ عرش جیسی عظیم مخلوق کو

۱- العقیدۃ الطحاویۃ، ص۹ ۲- ایضاً، مکتبۃ البشریٰ، ص۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیوں کر تخلیق کر سکتے تھے؟ اور پھر اس کا استواء عرش پر مخلوق کے استواء کی طرح نہیں ہے۔ اسی کے قریب قریب بات امام ابوحنیفہؒ نے کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"نقرّ بان الله تعالیٰ علیٰ العرش استویٰ من غیر ان تکون له حاجة واستقرار علیه وهو حافظ للعرش وغیر العرش من غیر احتیاج، فلو کان محتاجا لما قدر علی ایجاد العالم وتدبیره کالمخلوقین ولو کان محتاجا الی الجلوس والقرار فقبل خلق العرش این کان الله؟ (۱)

ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استواء کیا ہے۔ بغیر اس کے کہ انہیں اس کی حاجت ہو یا اس پر سکون لیتا ہو۔ وہ یعنی اللہ تعالیٰ عرش اور غیر عرش دونوں کا بغیر کسی احتیاج کے حافظ ونگہبان ہیں۔ اگر وہ محتاج ہوتے تو عالم کی ایجاد اور تدبیر پر مخلوق کی طرح قادر نہ ہوتے اور اگر بیٹھنے اور سکون حاصل کرنے کی ضرورت مند ہوتے تو عرش کی تخلیق سے پہلے وہ یہ کہاں حاصل کرتے تھے؟

طحاویؒ کی اوپر مندرج عبارت اور "الوصیۃ" کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر فوقیت کا اقرار کرتے تھے۔

الفقہ الاکبر اور امام ابوحنیفہؒ

اگرچہ "الفقہ الاکبر" بھی امام حنیفہؒ کے نام سے منسوب ہے۔ مگر وہ اس کی تصنیف نہیں ہے۔ اہل دیوبند کے شیخ اکبر لکھتے ہیں:

"واما مانسب الیه فی "الفقه الاکبر" والمحدثون علیٰ انه لیس من تصنیفه بل من تصنیف تلمیذه ابی مطیع البلخی وقد تکلم فیه الذهبی وقال انه جهمی اقول لیس کما قال ولکنه لیس بحجة فی باب الحدیث لکونه غیر ناقد وقد رأیت عدة نسخ للفقه الاکبر فوجدتها کلها متغائرة وهکذا کتاب "العالم والمتعلم" والوسیطین الکبیر والصغیر کلها منسوبة الی الامام لکن الصواب انها لیست للامام." (۲)

ایمان سے نفی وزیادت کی بات جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف "الفقہ الاکبر" میں منسوب کی گئی ہے۔

۱۔ شرح الوصیۃ، ص ۹۷، للبابرتی

۲۔ فیض الباری، ۱/ ۵۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو محدثین اس بات پر قائم ہیں کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ اس کے شاگرد ابو مطیع بلخی کی تصنیف ہے۔ ابو مطیع بلخی میں ذہبیؒ نے تکلم کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ جہمی تھا میں کہتا ہوں کہ بات ایسی نہیں ہے جیسا کہ اس نے کہا ہے۔ مگر بلخی روایت حدیث میں حجت نہیں ہے، کیونکہ وہ ناقد نہیں تھا۔ میں نے ''الفقہ الاکبر'' کے بہت سارے نسخے دیکھے ہیں، سارے ایک دوسرے سے متغائر ہیں۔ یہی حال کتاب ''العالم والمتعلم '' کا ہے۔ اسی طرح کا حال وسیطین ہے۔ یعنی وسیط صغیر، اور وسیط کبیر کا ہے۔ یہ سارے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے۔ مگر درست بات یہ ہے کہ یہ امام صاحب کی کتابیں نہیں ہیں۔

یہ تو دیوبند کے شیخ اکبر محمد انور شاہؒ کی بات ہوئی۔ مگر دوسری طرف مولانا عبدالرشید نعمانی کمال الدین بیاضی سے نقل کرتے ہیں کہ

"وهو اول من دون الاصول الدينية ......واول متكلمى اهل السنة من الفقهاء ابو حنيفة الف فيه الفقه الاكبر والرسالة فى نصرة اهل السنة." (۱)

یعنی اصول دینیہ کو پہلی بار امام ابوحنیفہؒ نے مدون کیا......وہ اہل السنۃ کے متکلمین میں سے پہلے شخص ہے جنہوں نے اس موضوع پر ''الفقہ الاکبر'' اور ''الرسالۃ'' اہل سنت والجماعت کی تائید میں تصنیف کیے۔

یہ دو قول ہیں۔

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے لائے بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

ہم اگر چہ چاہتے تو دیگر محققین کی تحقیق سے بھی ان کتابوں کی نفی ثابت کر سکتے تھے۔ مگر یہاں لوگوں کا حال یہ ہے کہ " نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه "یعنی صرف اپنوں کی بات مانتے ہیں۔ جب یہ بات محقق ہوگئی کہ ''الفقہ الاکبر'' امام ابوحنیفہؒ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ ابو مطیع بلخی کی ہے۔ تو ملا علی قاری کی وہ بات ہوا میں تحلیل ہوگئی جو انہوں نے قاضی ابن ابی العزؒ پر تنقید کے سلسلے میں لکھی تھی کہ

"ولا شك ان ابن عبدالسلامؒ من اجل العلماء واوثقهم فيجب الاعتماد علىٰ نقله لا علىٰ ما نقله الشارح مع ان ابا مطيع رجل وضاع عند اهل الحديث كما صرح به غير واحد." (۲)

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ عزالدین ابن عبدالسلامؒ بزرگ ترین اور معتمد ترین علماء میں

۱- ہامش کتاب التعلیم ص ۱۶۵ ۲- شرح الفقہ الاکبر ص ۱۹۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے ہے تو ان کے نقل پر اعتماد کرنا لازم ہے۔ نہ اس روایت پر جو شارح طحاویہ نے ابو مطیع بلخی سے نقل کی ہے کیونکہ ابو مطیع بلخی اہل حدیث کے نزدیک گھڑنتو آدمی ہے۔ جیسا کہ بہت سارے بزرگوں نے کی اس تصریح کی ہے۔

اب کوئی آدمی ''ملا علی قاری'' سے پوچھے کہ جب ساری کتاب ہی ابو مطیع بلخیؒ کی تصنیف ہے تو پھر اس کا کیا مطلب ہے کہ کتاب ''الفقہ الاکبر'' کو مانتے ہیں، اس کی شرح بھی جہمیہ کے طریقے پر کرتے ہیں، مگر صحیح عقیدے کی کوئی بات اس میں وارد ہو جائے۔ تو ناک بھوں چڑھا کر کہتے ہیں۔ کون سی ''الفقہ الاکبر'' کدھر ثابت ہے فوقیت کی بات؟ اور کون ہے اس کے راوی؟ وغیرہ۔

پھر لطف یہ ہے کہ عز الدینؒ بن عبد السلام کی یہ بات کب اس نے امام ابو حنیفہؒ سے بسند صحیح نقل کی ہے کہ اس پر اعتماد لازم اور واجب ہو جائے؟ اگر ہے تو اس کی سند پیش کریں ہم بھی مان لیں گے۔ کسی آدمی کے بزرگ اور موثوق ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس کی بے سند نقل شدہ باتیں بھی قابل اعتبار ہو جائیں؟ ''ملا علی قاری'' کو تنقید کے جوش میں ان سب چیزوں کا خیال نہیں رہا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

''اینیت'' کے بارے میں مختلف اقوال

لفظ ''این'' کا استعمال

اوپر درج امام ابوحنیفہؒ کی عبارت میں یہ ٹکڑا کہ ''ولو کان محتاجا الی الجلوس والقرار فقبل خلق العرش این کان اللہ؟ اس بات کی دلیل ہے کہ اس لفظ این کا استعمال اللہ تعالیٰ کی شان میں کرنا درست ہے۔

اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ ''جہم بن صفوان'' ملحد کی شاگرد خاتون نے امام ابوحنیفہؒ سے جو سوال کیا ہے تو اس کے الفاظ یہ ہیں:

''انت الذی تعلم الناس المسائل وقد ترکت دینك أین الٰهك الذی تعبده؟ فسکت عنها.'' (۱)

کیا تو وہ آدمی ہے، جو لوگوں کو مسائل سکھاتا ہے اور تو نے اپنے دین کو ترک کر دیا ہے کہاں ہے تیرا وہ خدا جس کی تو عبادت کرتا ہے؟ تو امام ابوحنیفہؒ چپ ہو گئے۔ کوئی جواب نہیں دیا۔

اس روایت کے مطابق سات دن میں اس نے ایک کتاب تیار کی تھی جس میں اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت کی تھی۔ مقصود یہاں یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس خاتون کو ''این'' لفظ کے استعمال سے منع کیا اور نہ ہی اپنے شاگردوں کو بتایا کہ ''این'' کا استعمال اللہ کی شان میں ممنوع ہے اور نہ ہی اس کتاب میں لکھا کہ ''این'' کا استعمال ممنوع ہے۔ اگر لکھا ہوتا تو راوی اس کا ذکر ضرور کرتے۔

یہ روایت ہم نے گزشتہ صفحات میں ذکر کی ہے۔ جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' اس روایت کو موضوع کہتے ہیں جرکسی نے اس واقعہ کی سند پر بحث کی ہے ہم کہتے ہیں۔ ذرا ''عالم و متعلم'' کی سند ملاحظہ ہو:

''کلاهما عن ابی مطیع الحکم بن عبداللہ البلخی وعصام بن یوسف وهما عن ابی مقاتل حفص بن سلم السمرقندی.'' (۲)

ابو مطیع تو وضاع و کذاب ہے جیسا کہ خود جہمیہ کے امام العصر جرکسی معترف ہے۔ عصام بن یوسف کے بارے میں، ''روی احادیث لا یتابع علیها'' (المیزان) باقی رہا حفص بن مسلم، ابن مهدی وغیرہ نے اس کی

۱- الاسماء والصفات، ص ۵۳۵
۲- العقیدۃ والکلام، ص ۵۷۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

تکذیب کی ہے اور سلیمانی کہتے ہیں وہ وضاعین کے قبیلے کا فرد ہے۔

"وھّاہ قتیبة شدیدا و کذبه ابن مهدی ......وقال السلیمانی حفص بن مسلم الفزاری صاحب کتاب العالم والمتعلم فی عداد من یضع الحدیث." (۱)

ذرا اس سند کا بھی جائزہ لے لیں۔ جو "جہمیہ کے امام العصر جرکسی" کے نزدیک معتبر ہے۔

فرصاص من اجتبه ذهب کما
ذهب الذی لم ترض عنه رصاص

"الفقہ الاکبر" کی سند کا تو سب کو پتہ ہے۔ ملا علی قاریؒ کی عبارت ابھی گزر گئی ہے اور مولانا انور شاہؒ کی بھی، تعجب تو اس بات پر ہے جو انہوں نے امام بیہقیؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو،

"والحکایة باطلة باسرها وغلط المصنف فی تعلیقه علیها کما تریٰ مع ظهور السند عند اهل النقد ومتی سمع فی الکتاب او السنة المشهورة ان الله عزو جل فی السماء حتی یصح ان یقال انه تابع السمع." (۲)

یہ حکایت پوری کی پوری باطل ہے۔ مصنف ابو بکر بیہقیؒ نے جو اس پر تعلیق کی ہے تو یہ اس کی غلطی ہے جیسا کہ تم دیکھتے ہو اور اہل نقد کے ہاں اس کی سند کی حالت ظاہر ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ کب سنا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے؟ کہ بیہقیؒ کی یہ بات درست ہو جائے کہ ابو حنیفہؒ نے یہاں "سمع" یعنی شرع کے نصوص کی متابعت کی ہے؟

اس عبارت پر جناب رشید نعمانی نے خاموشی اختیار کی ہے؟ حالانکہ یہ بات تو قرآن مجید کے نصوص میں موجود ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"أأمنتم فی السماء ان یخسف بکم الارض فاذا هی تمور۔ أأمنتم من فی السماء ان یرسل علیکم حاصبا فستعلمون کیف نذیر." (۳) هو الذی فی السماء اله (٤) وهو الله فی السموات (٥)

احباب دیکھ رہے ہے کہ دو جگہ "فی السماء" کا لفظ وارد ہے۔ مگر جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" قرآن سے اس کی نفی کر رہے ہیں۔ احادیث کا تو ہم ادھر ذکر نہیں کر رہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ پھر جب یہ خیال آیا کہ

۱-المیزان،۲/۱۰۶ ۲-ہامش کتاب التعلیم،ص ۱۷۹ ۳-الملک،۱۷،۱۸

۴-الزخرف:۸۴ ۵-انعام:۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کوئی شخص قرآن کی ان آیات کو پڑھ سکتا ہے۔ تو لکھا ہے کہ

"وان کان اللفظ "فی السماء" متسع فی اللغة وکثیرا مایعنی به علو الشان فقط کما فی قول النابغة ......علونا السماء مجدنا وجدودنا ......وانا لنبغی فوق ذلك مظهرا......والمصنف تساهل فی هذا الباب سامحه الله (۱)

یہ "تحقیق" اس پہلی بات سے بڑھ کر خیانت ہے۔ کیونکہ پہلے یہ دعویٰ کیا کہ "فی السماء" لغت میں وسیع معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پھر کہا کہ اکثر مقامات میں اس سے "علوئے" شان مراد ہوتا ہے۔ پھر اس کے لیے بطور دلیل نابغہ کا یہ شعر پیش کیا ہے۔ لیکن احباب دیکھ لیں کیا اس شعر میں "علونا فی السماء" کے الفاظ ہیں۔ یا پھر "علونا السماء" کے الفاظ ہیں۔

مدعی کیا ہے؟ دلیل کیا ہے؟ اسی کو عام محاورہ میں "من چہ گویم وطنبورہ من چہ سراید؟" کہتے ہیں۔ مگر کچھ اور لوگ ہیں جو باصرار وبتکرار یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں لفظ "این" سے سوال نہیں ہوسکتا ہے۔ بلکہ شارحین "الفقہ الاکبر" نے تو امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی توجیہ بھی "ایہام مکان" سے کی ہے۔ جو ابو مطیع بلخیؒ نے اس سے نقل کی ہے کہ "من قال لا اعرف ربی فی السماء او فی الارض فقد کفر" اور "ایہام مکان" کسی لفظ سے کرنا ان لوگوں کے نزدیک کفر ہے۔ ابواللیث سمرقندیؒ کا حوالہ تو ہم پہلے جہمیہ کے امام العصر جرکسی کے واسطے نقل کر چکے ہیں۔ اب ملا علی قاریؒ کی عبارت ملاحظہ ہو لکھتے ہیں:

"والجواب انه ذکر الشیخ الامام ابن عبدالسلام فی کتابه "حل الرموز" انه قال الامام ابو حنیفةؒ من قال لا اعرف الله تعالیٰ فی السماء هو ام فی الارض کفر، لان هذا القول یوهم ان للحق مکانا ومن توهم ان للحق مکانا فهو مشبه." (۲)

جواب اس قول کا یہ ہے کہ شیخ عزالدین ابن عبدالسلامؒ نے کتاب "حل الرموز" میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کو نہیں جانتا کہ وہ آسمان میں ہے یا زمین میں۔ تو اس نے کفر کیا اس لیے کہ اس شخص کا یہ قول لوگوں کے وہم میں یہ بات ڈالتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ہے اور جس نے یہ توہم کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مکان ہے تو وہ شخص مشبہ ہے۔

۱- ہامش کتاب التعلیم ص ۱۷۹ ۲- شرح الفقہ الاکبر ص ۱۹۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مگر جو عبارت ہم نے پہلے ابو اللیثؒ کی نقل کی ہے اس میں یہ الفاظ ہیں:

لانہ یوھم بھذا القول یوھم ان یکون لہ تعالیٰ مکان فکان مشرکا. (۱)

گویا اس ''ایہام مکان'' کو پیدا کرنے سے وہ شخص مشبہ اور مشرک بن جاتا ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ حکم ہے، حالانکہ خود امام ابو حنیفہؒ نے ''أین'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ پس ان لوگوں کی توجیہ کی وجہ سے اس کا فتویٰ خود ان پر لاگو ہے۔ معاذ اللہ۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین بیچ اس مسئلہ کے؟

پھر دیگر قرآنی آیات مثلاً ''أأمنتم من فی السماء'' (۲) اور ''وھو الذی فی السماء الہ وفی الارض الہ'' (۳) اور ''وھو اللہ فی السموات وفی الارض یعلم سرکم وجھرکم'' (٤) اور ''وھو معکم این ما کنتم'' (٥) جیسا کہ بعض جہمیہ اس سے اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور خود ڈاکٹر صاحب کا بھی یہ اعتقاد ہے لکھا ہے کہ

''یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرائن کی وجہ سے چل سکتی ہے۔ لیکن سورت حدید کی آیت ''وھو معکم اینما کنتم'' (٦) وہ تمہارے ساتھ ہیں جس جگہ بھی تم ہو میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔'' (۷)

ڈاکٹر صاحب نے آیت کا جو ترجمہ کیا ہے اس سے ثابت ہے کہ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہر جگہ میں موجود ہے۔ پس جب ''ایہام مکان'' سے بندہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بقول شارحین ''الفقہ الاکبر'' مشبہ اور مشرک بنتا ہے۔ تو کیا واقعتاً اللہ تعالیٰ کو ہر جگہ ذاتاً ماننے سے کوئی آدمی مشبہ اور مشرک نہیں ہوگا؟ یقیناً ہوگا اس لیے کہ وہ تو ''ایہام'' سے گزر گیا۔ حقیقتاً اثبات مکان اس نے اللہ تعالیٰ کے لیے کیا تو ہمارا پوچھنا یہ ہے کہ اے شارحین کتاب پھر ان آیات قرآنیہ کے متکلم کا کیا حکم ہے؟ امید ہے وضاحت فرمائیں گے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ آپ کے نزدیک ابو الحسن اشعریؒ بھی مشبہ اور کافر و مشرک ہوں گے۔ کیونکہ انہوں نے یا ''ساکن العرش'' پر امت کا اجماع نقل کیا ہے کہ جب انہیں کوئی مصیبت پیش آتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ تو یہ الفاظ کہتے ہیں۔ اصل الفاظ انکے ملاحظہ ہوں۔

''واجمعت الأمة علیٰ ان اللہ سبحانہ رفع عیسیٰ علیہ السلام الی السماء

۱-العقیدۃ والکلام، ص ۶۰۷ ۲-الملک: ۱٦ ۳-الزخرف: ۸۴

۴-الانعام: ۳ ۵-الحدید: ۴ ۶-الحدید: ۴

۷-سلفی عقائد، ص ۱۸۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ومن دعاء أهل الاسلام جميعا اذا هم رغبوا الى الله تعالىٰ فى الأمر النازل يقولون يا ساكن العرش ومن حلفهم جميعا لاوالذى احتجب بسبع سموات." (۱)

حاصل اس مبحث کا یہ نکلا کہ امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی توجیہ ''ایہام مکان'' سے کرنا فاسد ہے۔ جس کی زد قرآن وسنت کے علاوہ خود امام ابوحنیفہؒ اور دیگر اساطین پر بھی پڑتی ہے۔ اب ہم ذرا ''این'' کے استعمال کے بارے میں چند اکابر کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ جن سے اس لفظ کے استعمال اور جواز کا پتہ چل جائے گا۔

لفظ أین اور اکابر امت

قاضی ابویعلیٰؒ فرماتے ہیں:

"اعلم ان الكلام فى هذا الخبر فى فصلين أحدهما فى جواز السوال عنه سبحانه بأين هو؟ وجواز الاخبار عنه بانه فى السمآء والثانى قوله "أعتقها فانها مؤمنة " اما الفصل الاول فظاهر الخبر يقتضى جواز السوال عنه وجواز الاخبار عنه بانه فى السمآء لان النبى عليه السلام قال لها أين الله؟ فلولا ان السوال عنه جائز لم يسأل، واجابته بانه فى السمآء واقرها علىٰ ذلك فلولا أنه يجوز الاخبار عنه سبحانه بذالك لم يقرها عليه." (۲)

جان لو کہ حدیث جاریہ میں کلام دو عنوان پر ہوگی۔ پہلا عنوان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ سوال کرنا جائز ہے کہ وہ کہاں ہے ''أین ھو''؟ اور ان سے اخبار دینا بھی جائز ہے کہ وہ آسمان میں ہے اور دوسرا عنوان یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے اس فرمان پر، کہ ''اسے آزاد کرو وہ مؤمن عورت ہے'' اب پہلے عنوان کو ہم لیتے ہیں۔ جاریہ کی اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ کے بارے میں ''این ھو'' سے سوال جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ ان سے اخبار دیا جائے کہ وہ آسمان میں ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جاریہ یعنی لونڈی سے فرمایا تھا کہ ''این اللہ'' اگر یہ سوال ان کے بارے میں جائز نہ ہوتا۔ تو وہ کبھی ایسا نہ کرتے اور پھر اس لونڈی

۱- الابانة بشرحها ۲/ ۱۰۰۰ ۲- ابطال التاویلات ۱/ ۲۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے نبی علیہ السلام کو جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے اور نبی علیہ السلام نے اس کو اس جواب پر برقرار رکھا۔ اگر اس طرح کا جواب دینا ان کے بارے میں جائز نہ ہوتا۔ تو نبی علیہ السلام اس لونڈی کو اس جواب پر کبھی بھی برقرار نہ رکھتے۔

قاضی ابویعلیٰؒ کی اس عبارت سے یہ مسئلہ مکمل طور پر واضح ہو گیا ہے۔ مگر چند اور عبارتیں بھی پیش کرتے ہیں۔ شیخ ابو اسماعیلؒ ہروی لکھتے ہیں:

"فاسمعوا الآن یاذوی الألباب وانظر مافضل هؤلاء علی أؤلئك، اولیك قالوا قبح الله مقالتهم ان الله موجودبكل مكان وهؤلآء يقولون ليس هوفی مكان ولا يوصف بأين وقد قال المبلغ عن الله تعالىٰ لجارية معاوية بن الحكم رضی الله عنه أين الله." (۱)

تو اب سن لو اے اصحاب عقل لوگو، دیکھو ان لوگوں پر ان کی فضیلت، وہ لوگ اللہ ان کے قول کو برباد کرے کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں موجود ہیں اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کسی مکان میں نہیں ہے اور نہ ان کو "این" سے موصوف کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے "وحی" کا مبلغ ہے۔ انہوں نے سیدنا معاویہؓ بن الحکم کے لونڈی سے فرمایا تھا کہ أین اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کہاں ہیں؟

یہی بات سلیمان تیمیؒ سے امام ذہبیؒ نے نقل کی ہے:

"وقال هارون بن معروف ناضمرة عن صدقة قال سمعت سليمان التيمی يقول لو سئلت اين الله لقلت فی السمآء." (۲)

ہارون بن معروف کا کہنا ہے کہ ہمیں ضمرہ نے خبر دی ہے وہ صدقہ سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے سلیمان تیمی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہیں؟ تو میں کہوں گا کہ آسمان میں ہیں۔

اس کے بعد امام ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ سلیمان من ائمة البصرة علما وعملا. (۳) یعنی سلیمان بصرہ کے علم و عمل کے پیکر علماء اور ائمہ میں سے ایک تھے۔ ان اقوال سے یہ بات سورج کی طرح روشن اور نمایاں ہو گئی کہ سلف أین کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے جائز رکھتے تھے۔ اس کا منع متاخرین جہمیہ کا مسئلہ ہے۔

۱۔ رواہ مسلم، بحوالہ: ذم الکلام ج۴ص۶۰۹ ۲۔ العلو، ۲/۹۱۹ ۳۔ ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح اس آخری قول سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے ابوالحسن اشعریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ''یا ساکن العرش'' کہنے کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

لطیفۂ رازی

جناب فخر الدین رازیؒ چونکہ معقولات کے ''امام'' ہیں۔ اس لیے اس کی ہر بات مستند ہے اور کالنقش فی الحجر ہے اور کوئی یہ سوچ بھی نہیں سکتا کہ اس پر نکتۂ اعتراض اٹھائے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کی اکثر دلیلیں محض افسانہ نما لطیفے ہوتے ہیں۔ اب اوپر درج اس کی عبارت میں یہ دو فقرے ملاحظہ ہوں۔

پہلا یہ فقرہ کہ الحافظ القادر اولیٰ بالالھیة اور دوسرا یہ فقرہ کہ والمحمول والمحفوظ اولیٰ بالعبودیة. ترجمہ یہ ہے کہ جو ذات قادر اور حافظ ہوتی ہے وہی معبود ہونے کے زیادہ لائق ہوتی ہے اور محمول و محفوظ ذات عبادت کرنے کی زیادہ لائق ہوتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کا حاصل مخلوق میں یہ ہے کہ جو بندہ چوکیدار اور بادشاہ کا محافظ ہوتا ہے جو ان کو اٹھائے اور ان کی حفاظت کرتے ہیں وہ بادشاہ سے زیادہ بادشاہی کے لائق اور مستحق ہوتے ہیں۔ جو دائی بادشاہ کو گود میں اٹھاتی ہے وہ بادشاہی کی اس سے زیادہ لائق ہوتی ہے۔

ہمارا نہیں خیال کہ جو بندہ شعور سے بہرور ہو وہ ایسی بات کرے گا۔ ورنہ وہ سارے کارکن جو اپنے لیڈروں اور حکمرانوں کو کاندھوں پر اٹھاتے ہیں۔ وہ ان سے زیادہ مستحق اقتدار قرار پائیں گے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ ''محمول'' ہونے اور عدم قدرت میں ملازمہ کیا ہے؟ بہت سارے قائدین کو ہم نے دیکھا ہے کہ اس کے کارکن اس کو اپنے کاندھوں پر اٹھاتے ہیں۔ تو اس کا مطلب کس نے یہ لیا ہے کہ وہ بے بس ہوتے ہیں۔ بسا اوقات مخلوق قائدین بھی اپنے کارکنوں سے زیادہ زور آور اور طاقتور ہوتے ہیں۔ پھر خالق ذات کی کیا حالت ہوگی؟

یہ بات ہم نے صرف تفنن طبع کے لیے تحریر کی ہے۔ ورنہ کوئی ایسا گیا گزرا نہیں ہوگا۔ ان شاء اللہ۔ جو جناب رازیؒ کے ایسے لطائف سے بھی متاثر ہو جائے گا۔ اور قرآن و سنت کے منصوص احکام کا منکر ہو جائے گا۔

عقلی تقاضے بہت ہیں

پانچویں گزارش ہماری یہ ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ

''اگر واقعی ایسا ہی ہے تو عام عقل سلیم تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر نہیں سما سکتے

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اور اللہ کا پاؤں جہنم پر نہیں رکھا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا میں نہیں سما سکتی۔''

ہم کہتے ہیں کہ جناب من نے عقل سلیم کے تقاضے کو بہت محدود کیا ہے۔ حالانکہ ''عام عقل سلیم کے تقاضوں'' کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ہم چند بیان کرتے ہیں۔ امید ہے حضرت ان تقاضوں کو ''عام عقل سلیم'' کے مطابق بنا کر پیش کریں گے۔

۱- عام عقل سلیم کا ایک تقاضا یہ ہے کہ جو ذات متکلم ہوتی ہے تو کلام اس کے اختیار میں ہونا چاہیے، کیا اللہ تعالیٰ کا کلام اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک ان کے اختیار میں ہے؟

۲- عام عقل سلیم کا دوسرا تقاضا یہ ہے کہ جو ذات متکلم ہوتی ہے تو اس ذات کی ایک خصوصیت سکوت بھی ہوتی ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ جو متکلم ہے اس کے لیے یہ خصوصیت اشاعرہ و ماتریدیہ مانتے ہیں؟ اگر ہاں تو حوالہ پیش کریں اور اگر نہیں تو ایسی دلیل فراہم کردیں جو اس کو عام عقل سلیم کے تقاضے کے مطابق ثابت کردیں۔

۳- عام عقل سلیم کا تیسرا تقاضا یہ ہے کہ محدود عمر کے محدود گناہ گار کی سزا ابدالآباد نہیں ہونی چاہیے کیونکہ ایک تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے جو ان کے غضب پر غالب ہے اس بات کے منافی ہے اور دوسرے یہ کہ نیکی کا بدلہ سات گنا ہوتا ہے تو بدی کا بدلہ بھی ایسا ہونا چاہیے۔ تیسری اس وجہ سے کہ محدود جرم کی سزا لا محدود دینا ناقص انسان بھی قبول نہیں کرسکتا۔

۴- عام عقل سلیم کا چوتھا تقاضا یہ بھی ہے کہ انسانی بدن کے لیے ایک خاص مقام پر خاتمہ کا نظام ہونا چاہیے کیونکہ اس کی ترکیب اور ترتیب میں دوامی خصوصیت نہیں ہے۔ ورنہ وہ کبھی نہ مرتا۔

۵- عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ آگ میں درخت کا اگنا اور تازہ رہنا درست نہیں ہے۔ مگر کیا اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں۔

۶- عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ ایک رات اور ایک مختصر عرصے میں گھوڑے پر ہزاروں میل کا ایسا سفر نہ ہونا چاہیے، جس میں جنت جیسے وسیع و عریض مقام اور دوزخ بھی شامل ہو، اور اسی مختصر وقت میں اللہ تعالیٰ سے ملاقات اور راز و نیاز بھی ہوں۔

۷- عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ اونٹنی پتھر سے پیدا نہ ہو۔ بلکہ ایک اور اونٹنی سے پیدا ہو۔

۸- عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ جب سے آمنے سامنے بات ہو اور اس مجلس میں دوسرے اہل زبان موجود ہو تو وہ اس کو سمجھے۔ مگر وحی کو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ لیتے تھے۔

۹- اور عام عقل سلیم یہ بھی تقاضا کرتی ہے کہ مجلس میں موجود سارے افراد وحی لانے والی ذات کو دیکھ لیں۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

مگر اس کو صرف نبی علیہ السلام اپنی خاص صورت میں دیکھتے تھے۔ اس طرح کے بہت سارے تقاضے اور بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اگر ان تقاضوں کے ہوتے ہوئے بھی محترم نے دوسرا راستہ اختیار کیا ہے۔ تو پھر سلفیوں پر برسنے کا آخر کیا تک ہے؟ انہوں نے بھی تو ایسا ہی کیا ہے؟ جو جناب ڈاکٹر صاحب نے کیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا باری تعالیٰ جسم رکھتا ہے؟

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ:

''جب اللہ تعالیٰ جسم اور پھیلاؤ والے ہیں۔ تو لامحالہ وہ کسی جگہ اور مکان میں ہوں گے اور علامہ خلیل ہراس رحمہ اللہ لکھتے ہیں ''اما اذا اراد بها المكان العدمي الذي هو خلاء محض لا وجود فيه، فهذا لايقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه أمر عدمي'' اس جگہ سے اگر عدمی کان یعنی لامکان مراد ہو جو محض خلاء ہے جس میں کچھ موجود نہیں ہے۔ تو اس خلا اور لامکان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ پہلے نہیں تھا پھر پیدا کیا گیا کیونکہ اس کے ساتھ تخلیق کا تعلق نہیں ہوا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے عالم و کائنات کو پیدا کرنے کے لیے ایک خلا کی تخلیق کی اور اس کے بیرونی گھیراؤ کے لیے عرش کو پیدا کیا۔ غرض سلفیوں کے نزدیک ایک خلا ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ تھے اور ہیں۔ اور دوسرا خلا حادث اور مخلوق ہے۔ جس کو کائنات نے بھر رکھا ہے۔'' (۱)

ابن عثیمین رحمہ اللہ کی عبارت کی توضیح

اس سلسلے میں ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ وہ بات جو شیخ ابن عثیمین رحمہ اللہ نے لکھی ہے اور محترم نے اس سے ''جسم اور پھیلاؤ'' کا مفہوم نکالا ہے۔ وہ بات شیخ نے ایک سوال کے جواب میں لکھی ہے۔ یہ کوئی سلفیوں کا عقیدہ نہیں ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''جسم اور پھیلاؤ'' کا اثبات نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں کا اثبات نصوص میں نہیں ہے۔ باقی رہا محترم کا استنتاج تو وہ ایسا ہے جیسے کوئی آدمی آیت قرآنی ''والسموات مطويات بيمينه'' سے اللہ تعالیٰ کے لیے ''جسم اور پھیلاؤ'' کا نتیجہ نکالے اور پھر کہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کے لیے جوارح و اعضاء کا اثبات کر رہا ہے اور اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتا ہے۔

اگر اس بات کو محترم درست سمجھتے ہیں، تو پھر ہمارے ساتھ جو رویہ انہوں نے رکھا ہے اس کو بھی ہم

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

درست مان لیں گے۔ اگر وہ اس کو نہیں تسلیم کرتے، تو ہم بھی اس نتیجہ کو درست نہیں سمجھتے۔ ہم یہاں شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت اسی کتاب سے نفی مماثلت میں پیش کرتے ہیں۔ جس سے ڈاکٹر صاحب نے بھی عبارت پیش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"واهل السنة والجماعة يثبتون لله عزوجل الصفات بدون مماثلة، يقولون ان الله عزوجل له حياة وليست مثل حياتنا، له علم وليس مثل علمنا له بصر ليس مثل بصرنا، له وجه وليس مثل وجوهنا، له يد وليست مثل ايدينا وهكذا جميع الصفات يقولون ان الله عزوجل لا يماثل خلقه فيما وصف به نفسه ابدا." (۱)

یعنی اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات بغیر مماثلت کے کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت ہے مگر وہ ہمارے حیات کی طرح نہیں ہے۔ اس کے لیے علم ثابت ہے۔ مگر وہ ہمارے علم کی طرح نہیں ہے۔ اس کے لیے بصر ثابت ہے۔ مگر وہ ہمارے بصر کی طرح نہیں ہے۔ اس کے لیے چہرہ ثابت ہے۔ مگر وہ ہمارے چہرے کے مانند نہیں ہے۔ اس کے لیے ہاتھ ثابت ہیں مگر وہ ہمارے ہاتھوں جیسے نہیں ہے۔ اسی طرح وہ تمام صفات اس کے لیے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے ساتھ کسی طرح بھی مماثل نہیں ہے ان صفات میں جن سے انہوں نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔

پھر شیخ نے اس عدم مماثلت کے اثبات پر دو نقلی اور چار عقلی دلائل پیش کیے ہیں۔ ہر شخص دیکھ کر فیصلہ کر سکتا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے ان سب سے آنکھیں بند کر لی ہیں اور جہمیہ کی طرح ضمنی عبارتوں سے اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

ہم نے "ممثلہ" کی تکفیر پر قاضی ابویعلیٰ حنبلی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عبارتیں پیش کی ہیں۔ اب شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت بھی ملاحظہ ہو لکھتے ہیں:

"فمن مثل الله بخلقه فقد كذب الخبر وعصى الأمر ولهذا اطلق بعض السلف القول بالتكفير لمن مثل الله بخلقه، فقال نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري رحمه الله "من شبه الله بخلقه فقد كفر" لانه جمع بين التكذيب بالخبر وعصيان الطلب." (۲)

۱-شرح الواسطیہ، ص۸۲ ۲-شرح الواسطیہ، ص۸۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پس جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مماثل قرار دیا تو اس نے خبر "لیس کمثله شئی" کی تکذیب کی اور حکم الٰہی" فلا تضربوا لله الامثال" کی نافرمانی کی۔ اس لیے بعض سلف نے اس شخص پر "جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مانند قرار دیتا ہے" کفر کے قول کا اطلاق کیا ہے۔ امام بخاریؒ کے استاد شیخ نعیم بن حماد خزاعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "جو شخص اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ قرار دیتا ہے تو اس نے کفر کیا" کیونکہ اس نے نص کی تکذیب اور حکم الٰہی کی نافرمانی کو جمع کر دیا ہے۔

یہاں یہ بات لطف سے خالی نہیں ہے کہ ماتریدیہ کے بعض محققین نے مجسمہ کی تکفیر نہیں کی ہے بلکہ کہا ہے کہ اگر اس کی بنیاد غفلت پر ہو تو اس کی تکفیر نہیں چاہیے ملاحظہ ہو:

"ومن ههنا ظهر انه لاينبغي تكفير المجسمة والمشبهة مطلقا لان تاويل الظواهر لضرورة البرهان لمالم يكن تكذيبا فلان لايكون التصديق بها علىٰ ما هو ظاهرها للغفلة عن البرهان اولىٰ." (۱)

مگر اس کے باوجود یہ لوگ تجسیم کے نسبت حنابلہ اور سلفیوں کی طرف کرتے ہیں۔ ان عبارات کو ملاحظہ کرنے کے بعد بھی اگر کوئی شخص شیخ ابن عثیمینؒ کی اس عبارت سے "جسم اور پھیلاؤ" کا مطلب نکالتا ہے۔ تو اس کے دل میں ٹیڑھ ہے۔ جس کو صرف اللہ تعالیٰ کے عقاب سے درست کیا جا سکتا ہے۔ ہم بے بس ہیں۔

پھر بالفرض اگر اس نتیجے کو درست بھی مان لیا جائے جو اس متعصب اور کذاب ڈاکٹر نے اس کی عبارت سے نکالا ہے تو پھر یہ دونوں عبارتیں متعارض ہوں گی اور عند التعارض صراحت کو ترجیح ہوتی ہے اور اگر ترجیح بھی نہ مانے تو پھر دونوں ساقط ہوں گی۔ اس کشید شدہ نتیجے کو آخر ان صریح عبارتوں پر ترجیح کس طرح حاصل ہوگی جن سے ان کی کتاب بھری ہوئی ہے؟

پھر اگر اس ترجیح کو بھی فرضاً مان لیں تو پھر یہ شیخ ابن عثیمینؒ کے قلم کی لغزش قرار دیں گے اور اگر قلمی لغزش بھی نہ مانے تو پھر معاذ اللہ یہ شیخ کا اپنا عقیدہ ہوگا، تمام سلفیوں کا کس طرح عقیدہ قرار پائے گا، یہ سارے ہم نے فرضاً تسلیم کر لیے مگر در حقیقت ایسی کوئی بات بھی نہیں ہے۔

پھر ہم نے اسی طرح کی عبارت پیچھے حنفی فقیہہ ملا علی قاریؒ سے نقل کی ہے۔ اس کے بارے میں محترم کیا ارشادات بیان فرمائیں گے؟۔

۱- ابانۃ العلۃ قلمی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قولِ استواء جسم کا اقرار نہیں

ہماری دوسری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس عبارت سے کہ "جب اللہ تعالیٰ جسم اور پھیلاؤ" والے ہیں تو لازماً کسی جگہ اور مکان میں ہوں گے" یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر استواء کا قول کیا ہے تو اس کا سبب یہی جسم اور پھیلاؤ کا عقیدہ ہے۔ حالانکہ یہ صراحتاً غلط ہے کیونکہ بڑے بڑے ائمہ کرام نے تنزیہ و تبریہ کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر استواء کا قول کیا ہے۔ اس سلسلے میں چند اقوال اکابر امت کے ملاحظہ ہوں۔ امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ

"......محمد بن كثير المصيصي قال سمعت الاوزاعي يقول كنا والتابعون متوافرون، نقول ان الله فوق عرشه و نؤمن بما وردت به السنة من صفاته." (۱)

ہمیں محمد بن کثیر مصیصی نے کہا کہ میں نے امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ہم جبکہ تابعین کثیر تعداد میں موجود تھے' کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے اوپر (مستوی) ہے اور ہم ان صفات الٰہیہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ جن کے بارے میں سنت وارد ہیں۔

اس طرح نوح ابن ابی مریم سے ایک آدمی نے پوچھا کہ کیا اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ تو انہوں نے حدیث الجاریہ سنائی پھر کہا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس لونڈی کو مؤمنہ قرار دیا، اس لیے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کو پہچان لیا کہ آسمان میں ہے۔

"قال احمد بن سعيد الدارمي سمعت ابي يقول سمعت ابا عصمة نوح بن ابي مريمؒ ساله رجل عن الله عزوجل أفي السماء هو؟فحدث بحديث النبي عليه الصلوٰة والسلام حين سأ ل الامة اين الله، قالت في السماء قال "أعتقها فانها مومنة" ثم قال سماها مؤمنة ان عرفت ان الله عزوجل في السماء." (۲)

اس طرح ابو معاذ بلخیؒ سے ابو قدامہ سرخسی نے نقل کیا کہ انہوں نے کہا، جہم ترمذی "معز" میں تھا۔ فصیح و بلیغ شخص تھا، مگر علم سے خالی تھا اور اہل علم کے مجالست بھی نہیں کی تھی۔ سمنیہ (ایک فرقہ ہے) سے اس نے بات کی تو سمنیہ کے گروہ کے افراد نے ان سے کہا۔ ہمارے سامنے اپنے اس رب کے اوصاف بیان کرو جس

۱- العلو، ۲/ ۹۴۰ ۲- ایضا، ۲/ ۹۹۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی تم عبادت کرتے ہو، تو وہ اپنے گھر میں داخل ہوا، باہر نہیں نکلتا تھا۔ پھر کچھ دن بعد ان لوگوں کے لیے نکلا۔ اور ان سے کہا کہ اللہ وہ ہوا ہے جو ہر چیز کے ساتھ موجود ہے اور ہر چیز میں موجود ہے اس سے کوئی چیز خالی نہیں ہے۔ اس پر ابو معاذؒ نے کہا اللہ تعالیٰ کے دشمن نے جھوٹ کہا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ عرش پر (مستوی) ہے جیسا کہ اس نے اپنی صفت بیان کی ہے۔

"قال ابو قدامة السرخسي سمعت ابا معاذ خالد بن سليمان بفرغانة يقول كان جهم علىٰ "معبر" ترمذ و كان فصيح اللسان لم يكن له علم ولا مجالسة لأهل العلم، فكلم السمنية فقالوا له صف لنا ربك الذى تعبده، فدخل البيت لايخرج منه ثم خرج اليهم بعد ايام فقال هو هذ الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء فقال ابو معاذ كذب عدو الله بل الله علىٰ العرش كما وصف نفسه." (۱)

اسی طرح یوسفؒ ابن موسیٰ قطان جو ابو بکر خلالؒ کے شیخ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو عبداللہ یعنی امام احمد بن حنبلؒ سے کہا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر (مستوی) ہے اور مخلوق سے جدا ہے۔ اور اس کے علم وقدرت سے کوئی مکان خالی نہیں ہے؟ تو انہوں نے فرمایا، ہاں وہ اپنے عرش پر (مستوی) ہے اور اس کے علم سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔

"قال يوسف بن موسىٰ القطان، شيخ ابى بكر الخلال قيل لابى عبدالله، الله فوق السماء السابعة علىٰ عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه بكل مكان؟ قال نعم هو علىٰ عرشه ولا يخلو شيء من علمه." (۲)

ان ساری عبارات سے یہ واضح ہے کہ یہ ائمہ واساطین اللہ تعالیٰ کو عرش پر مستوی سمجھتے اور کہتے ہیں۔ مگر ان میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کے "جسم اور پھیلاؤ" کا قائل نہیں ہے۔ لطف یہ ہے کہ ان لوگوں میں حنفی فقہاء جو ڈاکٹر صاحب کے اکابر مذہب ہیں بھی اس فہرست میں شامل ہیں۔ ان کے بارے میں تو کم از کم اللہ کے باب میں وہ "جسم اور پھیلاؤ" کے قول کے قائل نہیں ہوں گے۔

شیخ خلیل ہراسؒ کی وضاحت

تیسری گزارش ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے علامہ خلیل ہراس رحمہ اللہ کی پوری عبارت کا ترجمہ

۱- العلو،۲/۱۰۱۷ ۲- العلو،۲/۱۱۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں کیا ہے۔ احباب اوپر درج عبارت کو ملاحظہ فرما سکتے ہیں کہ اس میں ''فانہ امر عدمی'' کا ترجمہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے محترم نے پھر باقی ٹکڑے کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ ''کیونکہ اس کے ساتھ تخلیق کا تعلق نہیں ہوا'' اگر متروکہ ٹکڑے کو اس عبارت کے ساتھ لگا دیتے۔ پھر مطلب بالکل صاف تھا ''کہ خلق اسے متعلق ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ایک عدمی شیء ہے'' مگر محترم کو پتہ نہیں یہ کیوں گوارا نہیں ہوا؟

شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اپنے قارئین کے دلوں میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ ''سلفی لوگ'' موجود اور مجسم اشیاء کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق کے تحت نہیں رکھتے، خیر یہ تو ڈاکٹر صاحب کے کارناموں کے سامنے معمولی سی بات ہے، ہم دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ علامہ خلیل ہراسؒ کا اصل مسلک وہ نہیں ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے نقل کیا ہے۔

یہ عبارت تو انہوں نے جہمیہ کے امام العصر جرکسی کی الزام مکانیت کے جواب میں لکھی ہے۔ دلیل اس بات کی وہ عبارت ہے جس کو ہم قریب ہی ان شاء اللہ نقل کریں گے۔ اسی مذکور عربی عبارت کے بعد جس کو ڈاکٹر صاحب نے نقل کیا ہے یہ جملے موجود ہیں۔

"فاذا قيل ان الله تعالىٰ فى مكان بهذا المعنىٰ كما دلت عليه الآيات والاحاديث فاى محذور فى هذا." (۱)

یعنی اگر اس معنیٰ کے لحاظ سے یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ مکان میں ہے جیسا کہ اس بات پر آیات اور احادیث کی دلالت موجود ہے۔ تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟

دیکھا وہ صرف ایک امکان ظاہر کر رہے ہیں مگر ڈاکٹر صاحب نے اس کو سلفیوں کا مسلک بنا دیا ہے اور لکھا ہے کہ ''غرض سلفیوں کے نزدیک ایک ازلی اور غیر مخلوق خلاء ہے جس میں اللہ تعالیٰ تھے اور ہیں'' وہ جو ٹکڑا عبارت سے اوپر کاٹ دیا تھا اس کا فائدہ ادھر ''غیر مخلوق'' کے لفظ میں نکل آیا۔

ہر کوئی دیکھ سکتا ہے کہ اس عبارت میں محترم نے اس امکانی احتمال کو سلفیوں کا مذہب و مسلک بنا دیا ہے۔ حالانکہ علامہ خلیل ہراسؒ نے وہاں ہی اپنے مسلک کی وضاحت کی تھی جو یہ لکھا تھا کہ

"بل الحق ان يقال كان الله ولم يكن شيء قبله ثم خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه علىٰ المآء ثم استوىٰ علىٰ العرش." (۲)

بلکہ حق یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ تھا اس سے پہلے کچھ نہیں تھا پھر اللہ تعالیٰ نے زمین اور آسمان کو سات دنوں میں پیدا کیا ان کا عرش پانی پر تھا پھر انہوں نے عرش پر استواء کیا۔

۱-شرح الواسطیہ ،ص ۸۹ ۲-شرح الواسطیہ ،ص ۸۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ ٹھیک وہی مسلک ہے جس پر تمام سلف طیب قائم ہیں۔ مگر ڈاکٹر صاحب چونکہ سلفیوں کو سلف طیب سے کاٹنا چاہتے ہیں۔ اس لیے اس عبارت کو نقل نہیں کیا۔ اور ایک احتمال کو سلفیوں کا مسلک بنا دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ احباب پریشان نہ ہوں۔ ڈاکٹر صاحب ایسے کارنامے انجام دیتے رہتے ہیں۔

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقمطراز ہے کہ

"پھر اللہ تعالیٰ نے عالم کائنات کو پیدا کرنے کے لیے ایک خلاء کی تخلیق کی اور اس کے بیرونی گھیراؤ کے لیے عرش کو پیدا کیا۔ غرض سلفیوں کے نزدیک ایک خلا ازلی اور غیر مخلوق ہے جس میں اللہ تھے اور ہیں۔ دوسرا خلا حادث اور مخلوق ہے جس کو کائنات نے بھر رکھا ہے۔"(۱)

خلاء محض کا احتمال

ڈاکٹر صاحب چونکہ علامہ خلیل ہراس رحمہ اللہ کا جواب فراہم نہ کر سکے۔ اس لیے مولویانہ طعن و تشنیع پر اتر آئے ہیں۔ اگر ڈاکٹر صاحب میں علمی صلاحیت تھی۔ تو وہ علامہ ہراسؒ کے پیش کردہ احتمال خلائے محض کی تردید استدلال سے کرتے۔ مگر دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ہی سلفی کا جواب نہ دے سکے اور یہ کہتے ہوئے خاموشی سے گزر گئے کہ۔ جان بھی ہمیں درکار تھی عزت کے علاوہ۔ چونکہ علامہ ھراس کی بات ثابت و موجود ہے۔ اس لیے ہم اس پر طویل بحث نہیں کر سکتے۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا استواء صفتِ فعلیہ ہے؟

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے لکھتے ہیں:

"اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو جس لامکان میں تھی اب بھی وہیں ہے اور عرش کو اس کے نیچے پیدا کیا گیا ہے اور اس طرح سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق اور استواء علی العرش حاصل ہوئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ سلفیوں کے نزدیک استواء صفت فعلی ہے اور یہ اللہ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور قدرت سے ایسی ہیئت اور کیفیت اختیار کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھی۔ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس لامکان میں تھی اب بھی وہی ہے تو لازم آئے گا کہ استواء کی صفت فعل وجود میں نہ آئی ہو۔ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے کے بعد (اللہ تعالیٰ) نے عرش پر استواء کیا اور استواء صفت فعلی ہے یعنی ایسا فعل ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتا ہے۔ جس سے اللہ کی ذات متاثر ہوتی ہے۔ یعنی حادث اس کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔"(۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

تغیر اور تاثر غلط ہے

ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت میں ہمارے بارے میں ایک ایسا جملہ لکھا ہے کہ جو قابل صد تعجب ہے۔ وہ یہ ہے کہ "استواء صفت فعلی ہے یعنی ایسا فعل ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات متاثر ہوتی ہے۔" مجھے نہیں معلوم کہ ایسی بات کس سلفی عالم نے لکھی ہے؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ایک غیر متعلق جگہ میں نام نہاد فلاسفہ پر رد کے سلسلے میں لکھا ہے کہ

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

”وأما قول المتكلم لما وجب فی الفعل ان یكون مسبوقا بالعدم، لزم ان یقال أنه اوجد بعد ان لم یكن موجدا.“ ()

یعنی متکلم کا یہ کہنا کہ جب فعل کا مسبوق بالعدم ہونا ثابت ہو گیا تو یہ کہنا لازم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ایجاد کیا (وہ موجد ہوا) اس کے بعد کہ وہ موجد نہیں تھا۔

پھر اس قول کا طویل جواب دیا ہے۔ اس میں ایک جگہ لکھا ہے کہ

”واعلم ان اولی الالباب هم سلف الأمة وایمتها المتبعون، لما جاء به الكتاب بخلاف المختلفین فی الكتاب، المخالفین للكتاب الذی قیل فیهم“ وان الذین اختلفوا فی الكتاب لفی شقاق بعید“ (۲) وحینئذ فالرب تعالیٰ أوجد كل حادث بعد ان لم یكن موجدا له، وكل ما سواه فهو حادث بعد ان لم یكن حادث ولا یلزم من ذلك ان یكون نفس كما له الذی یستحقه متجددا بل لم یزل عالما قادرا مالكا غفورا متكلما كما شاء كما نطق بهذه الالفاظ ونحوها الامام احمدؒ وغیره من ایمة السلف.“ (۳)

جان لو کہ اصحاب العقول جو ہے وہ سلف امت ہے۔ اور اس کے وہ امام ہیں جو کتاب کا اتباع کرنے والے ہیں۔ وہ نہیں جو کتاب میں اختلاف کرتے ہیں اور اس کی مخالفت کرتے ہیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ”اس کتاب میں اختلاف کرنیوالے یقیناً دور کے خلاف میں پڑے ہیں۔ (۴) پس اس طرح، اللہ تعالیٰ نے ہر حادث کو پیدا کیا ہے، اس کے بعد کہ وہ اس کے لیے موجد نہیں تھا اور ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ کے سوا ہے تو وہ حادث اور نو پیدا ہے۔ اس کے بعد کہ وہ ناپید تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نفس وہ کمال جس کا اللہ تعالیٰ مستحق ہے۔ وہ متجدد ہو بلکہ اللہ ہمیشہ سے عالم، قادر، مالک، غفور اور متکلم ہے۔ جیسا کہ اس کی مشیت ہے اور جیسا کہ امام احمدؒ وغیرہ ائمہ سلف نے اس جیسے الفاظ کی تصریح کی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے افعال سے ان کے کمال کو تغیر نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ ازل سے کامل اور اکمل ہے۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ نے ایک اور جگہ صفات اختیاریہ کے نفی کرنیوالے لوگوں

۱- الصفدیہ، ص ۹۹ ۲- البقرۃ: ۱۷۶

۳- الصفدیہ، ص ۱۰۰ ۴- البقرۃ: ۱۷۶

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کے چار دلائل کا تفصیلی رد کیا ہے جس کو احباب خود دیکھ سکتے ہیں۔ تیسری دلیل ”لو قامت به الحوادث للزم تغیره علیٰ الله و التغیر علیه محال“ کا جواب جناب رازیؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے پھر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

”وایضاح ذلك ان لفظ “التغیر“ لفظ مجمل فالتغیر فی اللغة المعروفة لا یراد به مجرد کون المحل قامت به الحوادث فان الناس لا یقولون الشمس والقمر والکوکب اذا تحرکت انها قد تغیرت ولا یقولون للانسان اذا تکلم ومشیٰ انه تغیر ولا یقولون اذا طاف وصلیٰ وأمر ونهی ورکب انه تغیر اذا کان ذلك عادته“ (۱)

اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ ”تغیر“ کا لفظ مجمل ہے۔ معروف لغت میں ”تغیر“ سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ صفات کسی ذات اور محل سے قائم ہو جائے۔ اس لیے کہ لوگ سورج اور چاند وستاروں کو جب وہ حرکت کریں، یہ نہیں کہتے کہ وہ ”متغیر“ ہو گئے اور نہ انسان کو جب وہ کلام کرے یا چلے یہ کہتے ہیں کہ وہ متغیر ہو گیا ہے۔ اسی طرح جب وہ طواف اور نماز ادا کرے، یا امر و نہی کرے، اور سوار ہو جائے۔ لوگ یہ نہیں کہتے کہ وہ متغیر ہو گیا ہے۔ جب اس کی یہ عادت ہو یعنی ہمیشہ یہ کام کریں۔

ہاں جب پوری زندگی ایک طرح کے کام کیے ہوں پھر اس کے خلاف اور کام کریں۔ تو لوگ اس شخص پر متغیر کا اطلاق کرتے ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ تو افعال اختیاری ہمیشہ سے کرتے آئے ہیں اور ہمیشہ کرتے رہیں گے۔ اس حوالے سے جناب شیخ عبدالرحمٰن سعدیؒ نے بڑی پیاری بات لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”بهذا عرفت الفرق بین الصفات الفعلیة والذاتیة وان الجمیع اشترکا بان الله موصوف بها وافترقا بان صفات الافعال لها آثار ومفعولات فتجدد عنها وکلها ای صفات الافعال تدخل فی معنی ان الله فعال لما یرید وانه لم یزل ولا یزال متکلما فعالا متصرفا.“ (۲)

اس سے تم جان جاؤ گے کہ صفات فعلیہ اور صفات ذاتیہ میں کیا فرق ہے؟ اور یہ بھی جان لو گے، کہ یہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے موصوف ہے۔ اس بات میں دونوں الگ ہو جاتے ہیں کہ صفات فعلیہ کے آثار اور مفعولات نئے نئے ان سے ظاہر ہوتے ہیں۔

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۱۴۹ ۲۔ الاجوبۃ السعدیۃ، ص ۱۳۰

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

صفات فعلیہ تمام کی تمام اللہ تعالیٰ کے اس قول میں درج ہیں'' کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے اسے کر گزرنے والا ہے'' اور اللہ تعالیٰ ازل سے لیکر ابد تک متکلم، فعال اور متصرف ہے۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم آیت قرآنی ''فعال لما یرید'' پر ایمان رکھتے ہو یا نہیں کہ وہ جو کچھ چاہتا ہے کر گزرتا ہے بااختیار ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر آپ کے بقول اس میں ''تغیر'' پیدا ہوا گا اور معاذ اللہ محل حوادث بنے گا اور اگر وہ ایسا نہیں ہے، تو پھر بااختیار کیونکر ہے؟ یہ تو مجبور ہے۔ معاذ اللہ۔

اس عبارت سے یہ بات روشن ہوگئی ہے کہ صفات اختیاریہ کے قیام سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے یہ ویسے اشاعرہ وکلابیہ کا افسانہ ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں خلاصہ کیا ہے۔

صفات فعلیہ میں مذاہب

اس حوالے سے ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ صفات فعلیہ میں مختلف آراء ہیں مگر ان کی توضیح کیا ہے؟ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ:

''الصفات الفعلية وهى اللتى يتوقف ظهورها علىٰ وجود الخلق.'' (۱)

صفات فعلیہ وہ ہیں کہ جن کا ظہور وجود مخلوق پر موقوف ہو۔

پھر ملا علی قاریؒ نے ان میں تین مذاہب نقل کیے ہیں۔

۱۔ پہلا مذہب معتزلہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ جن صفات میں نفی واثبات دونوں جاری ہوتے ہیں وہ صفات فعلیہ ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے زید کو رزق دیا مگر خالد کو نہیں دیا۔

۲۔ دوسرا مذہب اشاعرہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ جن صفات کی نفی سے نقیض لازم نہیں آتے ہوں وہ صفات فعلیہ ہیں مثلاً علم کی نفی سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں جہل کا لزوم آتا ہے مگر صفت خلق کی نفی سے نقیض لازم نہیں آتا ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب ماتریدیہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ جن صفات کی ضد سے اللہ تعالیٰ موصوف نہ ہوسکے وہ صفت ذاتی ہے۔ اور جن صفات کی ضد سے بھی وہ موصوف ہوجائے وہ صفات فعلیہ ہیں۔

''فعند المعتزلة ماجرى فيه النفى والاثبات فهو من صفات الفعل كما يقال خلق لفلان ولدا ولم يخلق لفلان ورزق لزيد مالا ولم يرزق لعمرو و مالا يجرى فيه النفى فهو من صفات الذات......واما عندا الاشعرية

۱۔ شرح الفقہ الاکبر ص ۱۴۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت......وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الاحياء او الاماتة او الخلق او الرزق لم يلزم منه نقيضه......وعندنا ان كل ما وصف به ولا يجوز ان يوصف بضده فهو من صفا ت الذات كالقدرة والعلم ......وكل ما يجوز ان يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة." (۱)

اب اس لحاظ سے اگر دیکھ لیں تو استواء بمعنی استیلاء اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک صفت فعلیہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صفت کی نفی سے نقص اور نقیض لازم آتا ہے اور استویٰ کی ضد لم یستو بمعنی عدم غلبہ سے وہ موصوف نہیں ہو سکتے، ہمارے نزدیک صفات فعلیہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق ہوتی ہے اگر وہ چاہے تو وہ فعل ادا کرے اور اگر چاہے تو ادا نہ کرے، جیسے استواء علی العرش، آسمان دنیا پر نزول اور روز قیامت میں بندوں کے درمیان فیصلے کے لیے ان کا آنا، توبہ کرنے والے کی توبہ سے خوش ہونا وغیرہ۔

شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"الصفات الفعلية هي التي تتعلق بمشية ان شاء فعلها وان شاء لم يفعلها مثل الاستواء علىٰ العرش والنزول الى السماء الدنيا والمجى ء للفصل بين العباد والفرح بتوبة التائب." (۲)

اب اگر احباب غور وتامل سے کام لیں تو انہیں نظر آ جائے گا کہ استواء کے باب میں ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات کے باوجود سلفی مسلک ہی صحیح اور درست ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر استواء بمعنی غلبہ اور استیلاء ہو جائے تو پھر قرآن میں ہر جگہ "ثم استوىٰ على العرش" (۳) کا جملہ قطعاً درست نہیں تھا اس لیے کہ پھر مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق زمین وآسمان کے بعد عرش پر غلبہ پایا۔ نعوذ باللہ من ذلک۔

باقی رہا اخطل کا شعر

قد استوىٰ بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق

تو پورا عراق کوئی تخت کی طرح محدود مجسم چیز تو نہیں ہے کہ وہ بشر اس پر علو وارتفاع حسی سے متصف

۱-شرح الفقہ الاکبر، ص۴۲ ۲-شرح السفارینیۃ، ص۱۵۵

۳-اعراف:۵۴، یونس:۳، رعد:۲، طہٰ:۵، السجدۃ:۴، فرقان:۵۹، الحدید:۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو کر بیٹھ جائے جیسا کہ کوئی چارپائی پر بیٹھتا ہے۔ اس لیے ادھر استویٰ کا لفظ غلبہ و استیلاء کے مفہوم میں ہے۔ مگر عرش الٰہی تو محدود اور مجسم چیز ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے:

"فأكون اول من يفيق فاذا انا بموسىٰ آخذ بقائمة من قوائم العرش (۱)

یا دوسری حدیث میں وارد ہے:

"ان عرشه على سمواته لهكذا اى مثل القبة" (۲)

ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ

"فاذا سألتم الله فسلوه الفردوس فانه اوسط الجنة واعلىٰ الجنة وفوقه عرش الرحمن." (۳)

لہٰذا ان آیات قرآنی کا اخطل کے شعر کی طرح تاویل کرنا صرف غلط ہی نہیں بلکہ قرآن مجید پر ظلم بھی ہے۔

مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کا اعتراف

تیسری گزارش اس حوالے سے یہ ہے کہ خود دیوبندیوں کے اکابر نے یہ بات مان لی ہے کہ افعال جزی کی نسبت شرع میں اللہ تعالیٰ کی طرف وارد ہیں۔ اور امام بخاریؒ بھی وہ رائے رکھتے ہیں جو شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی رکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ

"بقى الافعال الجزئية المسندة الى الله تعالىٰ كالنزول والاستواء وامثالهما فاختلفوا فيها بانها قائمة بالبارى تعالىٰ او منفصلة عنه مع الاتفاق علىٰ حدوثها فذهب الجمهور الىٰ انها منفصلة عنه وذهب الحافظ ابن تيميهؒ الى كونها قائمة بالبارى تعالىٰ واصرعلىٰ ان كون الشيء محلا للحوادث لايوجب حدوثه واستبشعه الاخرون لان قيام الحوادث به يستلزم كونه محلالها، وهذا مستتبع حدوثه والعياذ بالله تعالىٰ۔ قلت اما كون البارى عزاسمه محلا للحوادث فاكره هذاالتعبير غير ان السمع ورد بنسبتها اليه تعالىٰ ويرى المتكلمونَ كافة ان تلك الافعال كلها مخلوقة حادثة والحافظ ابن تيميهؒ مع القول بحدوثها لا

۱- البخاری: ۲۴۱۲ ۲- ابوداؤد: ۴۷۲۶ ۳- البخاری: ۷۴۹۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یقول انھامخلوقة ففرق بین الحدوث و الخلق و الیه مال المصنف فجعل الافعال حادثة قائمة بالباری تعالیٰ علیٰ مایلیق بشانه غیر مخلوق" (۱)

"وہ افعال جزی جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں جیسے نزول واستواء وغیرھما تو ان میں علماء مذاہب کا اختلاف ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں یا ان سے منفصل ہیں؟ لیکن ان کے حدوث پر اتفاق ہے۔ جمہور کا یہ قول ہے کہ یہ افعال اللہ تعالیٰ سے منفصل ہیں۔ حافظ ابن تیمیہؒ کا رجحان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ قائم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ حوادث کے قیام کے استحالہ کا انہوں نے انکار کیا ہے اور اس بات پر اصرار کیا ہے کہ کسی چیز کا محل حوادث ہونا اس کے وجود کو حادث نہیں بناتا ہے۔ دوسرے علماء اس رائے کو مکروہ جانتے ہیں (اور کہتے ہیں) کہ قیام حوادث کا ان کے ساتھ ان کے محل حوادث ہونے کو مستلزم ہے اور ان کا محل حوادث ہونا ان کے حدوث کو مستلزم ہے۔ پناہ بخدا، میں کہتا ہوں کہ میں اللہ تعالیٰ کے محل حوادث ہونے کی تعبیر کو تو مکروہ جانتا ہوں مگر شرع میں ان افعال جزی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف وارد ہیں۔ تمام متکلمین کا خیال ہے کہ یہ افعال حادث اور مخلوق ہیں لیکن حافظ ابن تیمیہؒ ان افعال کے حدوث کے قائل ہونے کے باوجود کہتے ہیں کہ یہ مخلوق نہیں ہے۔ انہوں نے حدوث اور خلق میں فرق کیا ہے۔ امام بخاریؒ بھی اسی جانب مائل ہے انہوں نے ان افعال کو حادث مانتے ہوئے باری تعالیٰ سے قائم ہونے کا قول کیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں۔ یہ افعال حادث تو ہیں مگر مخلوق نہیں۔

اس عبارت سے ہمارا مقصود یہ تھا کہ یہ صرف عصر حاضر کے سلفیوں کا نہیں بلکہ امام بخاریؒ اور ابن تیمیہؒ اور شاہ انورؒ کی بھی رائے ہیں۔ اس عبارت میں جناب انور شاہؒ صاحب نے بہت کمی کی ہے کہ ان افعال کے اثبات کو صرف امام بخاریؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ تک محدود کر دیا ہے۔ حالانکہ جمہور ائمہ اہل الحدیث کا یہ قول ہے مگر ہم آگے اس کی وضاحت کریں گے۔ ان شاء اللہ

حادث اور مخلوق میں فرق

چوتھی گزارش اس حوالے سے ہماری یہ ہے کہ ہم لوگ ہر حادث کو مخلوق نہیں کہتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

۱۔ فیض الباری، ۴/۵۲۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"اذا قالوا نحن نسمی کل حادث مخلوقا فهذا محل نزاع فالسلف وائمة أهل الحديث وكثير من طوائف اهل الكلام كالهشامية والكرامية وابی معاذ التومنی وغیرهم لا يقولون كل حادث مخلوق يقولون الحوادث تنقسم الى ما يقوم بذاته تعالىٰ بقدرته وبمشيته ومنه خلقه للمخلوقات والىٰ مايقوم بائنا منه وهذا هوالمخلوق لان المخلوق لا بدله من خلق والخلق القائم بذاته لا يفتقر الى خلق بل حصل بمجرد قدرته ومشيته" (۱)

اگر یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم ہر حادث کو مخلوق کہتے ہیں کہ تو پھر یہ قول محل نزاع ہے۔ سلف، ائمہ اہل الحدیث، اور بعض متکلمین جیسے فرقہ ھشامیہ اور کرامیہ، اور ابو معاذ تومنی وغیرہ ہر حادث کو مخلوق نہیں کہتے۔ وہ کہتے ہیں کہ حوادث کی دو اقسام ہیں۔ ۱- ایک وہ کہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے تو قائم ہوتے ہیں مگر اس کی قدرت اور مشیت سے متعلق ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا مخلوقات کو تخلیق کرنا۔ ۲- دوسرے وہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے بائن ہوتے ہیں۔ یہ وہ افعال ہیں جو مخلوق ہیں۔ کیونکہ ہر مخلوق کے لیے "خلق" لازم ہے اور وہ "صفت خلق" جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ دوسرے خلق کا محتاج نہیں ہے بلکہ وہ صرف ان کی قدرت اور مشیت سے حاصل ہوا ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ صرف امام بخاریؒ اور ابن تیمیہؒ کا قول نہیں ہے بلکہ دیگر مکاتب فکر کا بھی قول ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ نے اسے نقل کیا ہے۔

شیخ غنیمان صان اللہ قدرہ نے امام بخاریؒ کی مراد کی وضاحت میں لکھا ہے کہ

"مراد الامام البخاری رحمه الله ......من هاتين الايتين الرد على من ينكر افعال الله تعالىٰ من القول والفعل ونحوهما مما يتعلق بمشيته وارادته وقدرته فان هذا الاصل انكرته الجهمية والمعتزلة ومن تشعب عنهما، ظانين انه لا يمكن اثبات حدوث العالم واثبات وجود الخالق له تعالىٰ الا باحداث حدوث الاجسام ولا يمكن اثبات حدوث الاجسام الا باثبات حدوث مايقوم به من الصفات والافعال المتعاقبة التى يسمونها

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/۳۲۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الحوادث فلذالك قالوا كل من قامت به الحوادث او كان محلا لها فهو حادث وهذ الذى حدابهم الى انكار صفات الله وافعاله القائمة به المتعلقة بمشيته وقدرته." (۱)

مقصود امام بخاری رحمہ اللہ کا ان دو آیتوں سے ان لوگوں پر رد کرنا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے اختیاری افعال کے منکر ہیں۔ اس اصل کا جہمیہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اور اسی کا انکار ان کے دیگر فروعی گروہوں نے بھی کیا ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ حدوث عالم کا اور وجود خالق کا اثبات صرف اس طریق پر ممکن ہے کہ حدوث اجسام کا قول کیا جائے اور حدوث اجسام کا صرف اس طریق پر ممکن ہے کہ ان صفات اور افعال متعاقبہ کے حدوث کو ثابت کیا جائے۔ جو ان اجسام پر وارد ہوتے ہیں اور جن کو یہ لوگ حوادث کا نام دیتے ہیں اسی بنا پر یہ لوگ کہتے ہیں ہر وہ ذات جس کے ساتھ حوادث قائم ہو جائے یا ان کے لیے محل ہو تو وہ خود بھی حادث ہے۔ اسی دلیل نے ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات کے انکار اور ان افعال کے انکار کی طرف مائل کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ان کی مشیت اور قدرت سے قائم ہیں۔

اب امید ہے کہ سلفی مکتب فکر کے اعتقاد کی توضیح ہو گئی ہو گی۔ الحمد للہ رب العالمین

شیخ الاسلامؒ معتمد ہیں

پانچویں گزارش ہماری یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ جب کسی گروہ کا مذہب یا کسی کا قول نہیں کرے تو بس وہی آخری اور یقینی بات ہوتی ہے۔ اس لیے کہ شیخ الاسلام موثوق اور معتبر امام اور عالم ہے اور محققین امت کے "حذام" ہے اور مشہور قول ہے کہ

اذا قالت حذام فصدقوها
فان القول ماقالت حذام

یہ بات ہم ویسے خوش اعتقادی کی بنیاد پر نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ محققین مذاہب نے اس بات کا اعتراف کیا ہے ہم اس وقت تفصیل تو نہیں کر سکتے صرف ایک عالم کی بات پیش کرتے ہیں وہ بھی اس خاطر کہ ہمارا واسطہ ایک منکر حقائق حنفی سے پڑا ہے۔

احناف کے خاتمۃ المحققین ابن عابدینؒ شامی نقض ذمہ کے مبحث میں لکھتے ہیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ

۱۔ شرح کتاب التوحید، ۲/۱۷۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے لکھا ہے کہ احناف کے اصول میں ایک اصل یہ ہے کہ جن افعال و جرائم میں ان کے ہاں قتل نہیں ہے جیسے بھاری چیز سے کسی کو قتل کرنا، یا غیر قبل میں زنا کرنا، جب بار بار وجود میں آجائے تو بادشاہ وقت کے لیے جائز ہے کہ وہ اس آدمی کو قتل کرے اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر وہ اس میں مصلحت دیکھ لیں تو حد مقدر سے زیادہ سزا اسے دے دیں جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کے اصحابؓ سے ان جرائم میں قتل کرنا مروی ہے۔

تو یہ لوگ ان کو اس محمل پر حمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انہوں نے اس میں مصلحت دیکھ لی تھی۔ یہ لوگ ان کو قتل سیاسۃ کہتے ہیں۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو جرائم تکرار سے بڑے بنیں اور ان کی جنس میں قتل مشروع ہو، ان میں بطور تعزیر قتل کر سکتے ہیں۔ اس وجہ سے ان میں اکثر علماء نے اہل ذمہ میں شاتم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل پر فتوی دیا ہے۔ اگر وہ فعل بتکرار کرتا ہے اگرچہ وہ پکڑے جانے کے بعد اسلام بھی قبول کرے۔ احناف کہتے ہیں کہ اسے سیاسۃ قتل کیا جائے گا اور یہ ان کے اصول کے مطابق ہے۔

اس عبارت کے اصل الفاظ یہ ہیں۔

فقد أفاد انه يجوز عندنا قتله اذا تكرر منه ذلك وقوله (اى شيخ الاسلامؒ) وان اسلم بعد اخذه "ولم أرمن صرّح به عندنا لكنه نقله من مذهبنا وهو ثبت فيقبل." (۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے افادہ کیا ہے کہ ہمارے نزدیک اس ذمی کا قتل جائز ہے جب وہ سب و شتم کا بار بار ارتکاب کرے، اور اس فعل کو ظاہر کرے اور شیخ الاسلام کا یہ فرمانا کہ اگرچہ پکڑنے کے بعد اس نے اسلام بھی قبول کیا ہو، میں (شامیؒ) نے اپنے ہاں کسی کو اس کی تصریح کرتے ہوئے نہیں پایا ہے۔ مگر انہوں نے ہمارے مذہب سے اس کو نقل کیا ہے۔ وہ پختہ کار اور مستند آدمی ہے۔ لہٰذا ان کے اس قول کو قبول کیا جانا چاہیے۔

ہم اس مقام پر صرف وہی بات عرض کرتے ہیں جو ایک عرب شاعر نے اپنی محبوبہ کے بارے میں کہا ہے:

و مليحة شهدت بها ضراتها
والفضل ما شهدت به الاعداء

تنبیہ

ہمارے شیخ و مربی فخر الاماثل جناب مولانا محمد عنایت الرحمٰن صان اللہ قدرہ شامیؒ کی کتاب ردالمحتار کے

۱- ردالمحتار، ۳/۳۰۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے مشائخ کا اس کے بارے میں یہ کہنا تھا کہ ''اگر کسی شخص سے بیل گم ہو جائے تو وہ ادھر ادھر اسے تلاش نہ کرے بلکہ شامی کی ردالمحتار میں دیکھ لے اس میں لکھا ہوگا کہ فلاں جگہ پر بیل کھڑا ہے۔'' یعنی اس نے کوئی مسئلہ حنفی مذہب کا حل کیے بغیر نہیں چھوڑا۔ ہم نے اختلاف نظر کے باوجود اسی وقت سے اس جامع کتاب کو زیر مطالعہ رکھا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

دوراز کار تاویلات

چھٹی گزارش اس حوالے سے ہماری یہ ہے کہ سلفی حضرات یقیناً اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس لامکان میں تھی اب بھی وہ وہیں پہ ہے اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ عرش کو اس لامکان کے نیچے پیدا کیا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق اور استواء علی العرش حاصل ہوئے'' بلکہ وہ نصوص کے پابند ہیں۔ اس لیے ان کو ان دوراز کار تاویلات کا سہارا لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر صاحب کے ایرادات

باقی جو ڈاکٹر صاحب نے یہ لکھا ہے کہ

''اللہ تعالیٰ کے دونوں قدم عرش سے نیچے کرسی پر آجاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ خود عرش پر بیٹھ جاتے ہیں یا اس پر کھڑے ہو جاتے ہیں یا عرش سے کچھ اوپر ہی رہتے ہیں جب اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے کچھ اوپر ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے۔ یہ سمجھ میں نہ آنیوالی بات ہے۔''(۱)

ہم ان ایرادات کے حوالے سے چند گزارشات کرتے ہیں۔

قولِ اشاعرہ خلافِ قولِ عقلاءِ عالم

ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ

این گناہے است کہ درشہر شما نیز کنند

روزِ قیامت میں باری تعالیٰ کی رویئت کا جو مسئلہ ہے اس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مسلک پر اس سے زیادہ اور بڑے اشکالات وارد ہوتے ہیں۔ ہم صرف چند ہی پیش کرتے ہیں۔

۱- رویئت اس سے مشروط ہے کہ ایک مکان میں ہو۔

۲- اور یہ بھی شرط ہے کہ مرئی رائی (دیکھنے والے) کی مقابل جہت میں ہو۔

۳- یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کے درمیان محدود مسافت ہو۔

۴- یہ بھی لازم ہے کہ وہ نہ زیادہ قریب ہو اور نہ ہی انتہائی بعید ہو۔

۵- اور یہ بھی لازم ہے کہ وہ بہت چھوٹا بھی نہ ہو۔

۶- یہ بھی لازم ہے کہ درمیان میں کوئی کثیف جسم نہ ہو۔

۷- یہ بھی ضروری ہے کہ آنکھ اور بصر اس کی سلامت ہو۔

۸- اور یہ بھی لازم ہے کہ وہ چیز جائز الرؤیۃ بھی ہو۔ یعنی جسم ہو۔

۱- سلفی عقائد، ص ۷۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان سب اشکالات کے جواب میں اشاعرہ نے کیا لکھا ہے؟ احباب ذرا دیکھ لیں۔ ان سارے اشکالات کا یہ جواب دینا کہ "ان اللہ موجود و کل موجود یجوز ان یریٰ" اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود کا دیکھا جانا جائز ہے۔ درست نہیں ہے کیونکہ کبریٰ اس کا کلیہ نہیں ہے۔ موجودات میں سے ہوا ہے۔ روح ہے نفس ہے۔ ان کی رویت کہاں ممکن ہے؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ مشہور شیعہ عالم "ابن المطہر حلی" نے ان کے بارے میں لکھا کہ

"والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هھنا وزعموا ان الله تعالىٰ مع تجرده يصح رؤيته" (۱)

اشاعرہ نے یہاں تمام عقلا کی مخالفت کی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رویت کو جسمانیت سے خالی ہونے کے باوجود صحیح قرار دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقلی جتنے بھی وجوہات رویت باری تعالیٰ کے باب میں ذکر کی گئی ہیں وہ ساری کی ساری توڑی گئی بھی ہیں اور توڑی بھی جا سکتی ہیں۔ اگر خوف طوالت نہ ہوتا تو ہم دکھا دیتے کہ کیا حشر ان کلامی مقدمات کا ہوتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی جواب عقل کے قریب ہے تو وہ "قياس الغائب علىٰ الشاهد باطل" کا ہے۔

ہم چونکہ سلفی ہیں اس لیے اعتماد آیات قرآنی اور ان احادیث نبوی پر کرتے ہیں جو اس باب میں وارد ہیں اور مذکورہ سارے شبہات کو فاسد جانتے ہیں۔ جیسا کہ ہم استواء، اور نزول باری تعالیٰ پر وارد شبہات کو فاسد جانتے ہیں۔ مقصود ہمارا ادھر یہ تھا کہ اگر ڈاکٹر صاحب اس استواء و نزول کو خلاف عقل کہہ رہے ہیں تو رویت باری تعالیٰ کے مسئلے میں اشاعرہ کے مذہب کو "خلاف العقلاء كافة" کا خطاب مستطاب ملا ہے اور اگر محترم کے ہاں مخالفین کی یہ بات بے بنیاد ہے تو ہمارے نزدیک محترم کی بات بھی ایسے ہی بے بنیاد ہے جس سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

ایک معاصر کا مغالطہ

رویت باری تعالیٰ کے باب میں مختلف لوگ بھانت بھانت کی بولیاں بولتے ہیں۔ پنجاب کے ایک مشہور اور بدنام زمانہ مناظر نے ایک تقریر میں ایک اہل حدیث عالم کا منہ بند کرنے کے لیے "لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار" سے نفی رویت پر استدلال کیا تھا۔ حالانکہ اہل سنت کے محققین کے

۱۔ کشف المراد ص ۳۲۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نزدیک اس سے مراد احاطہ ہے۔اور اگر احاطہ مراد نہ بھی ہو تب بھی اس میں عموم اوقات و احوال نہیں ہے۔
سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

"والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية علىٰ وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال." (۱)

یعنی اگر ہم مان لیں کہ "ابصار" میں استغراق ہے اور عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے۔اور یہ بھی مان لیں کہ ادراک سے مراد نفس رویت ہے۔احاطہ مرئی ذات کے جوانب پر نہیں ہے تب بھی اس آیت میں عموم اوقات و احوال پر دلالت موجود نہیں ہے۔

شیخ عریانیؒ نے معتزلہ کے اس آیت سے استدلال دو طریقہ پر نقل کیا ہے ایک یہ کہ رویت اور ادراک مترادف ہے۔ایک کی نفی دوسرے کی نفی ہے اور دوسرا یہ ہے کہ یہ آیت مدح کے طور پر وارد ہے۔پھر یہ جواب دیا ہے:

"انا لا نسلم ان الادراك والرؤية مترادفان بل هو اخص منها لكونه عبارة عن الرؤية علىٰ وجه الاحاطة بجميع الجوانب المرئى ...... وعن الثانى بان التمدح انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير متعززا بحجاب الكبرياء." (۲)

یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ادراک اور رویت مترادف اور متلازم ہے بلکہ ادراک رویت سے اخص ہے۔اس لیے کہ ادراک اس رویت کو کہتے ہیں جو مرئی کے تمام جوانب پر محیط ہو......اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مدح کی صورت تب بنتی ہے جب وہ مرئی ممکن الرؤیۃ ہو، مگر حجاب کبریا اور عظمت کی وجہ سے اسے نہ دیکھا جا سکے۔

ہمیں ان مناظر اور وکیل احناف قسم کے لوگوں سے تو کوئی شکایت نہیں ہے جو اس طرح کے شوشے چھوڑتے رہتے ہیں۔اس لئے کہ یہ لوگ اپنے مکتب کے "وکیل" اور "محافظ" ہوتے ہیں۔ان کے لیے "وکیل حنفیت" کا لفظ بطور فخر استعمال کیا جاتا ہے اور ہر طرح کے جھوٹ اور مغالطوں سے اپنا مقدمہ جیتنا چاہتے ہیں ان کا مقصد جیتنا ہوتا ہے چاہے وہ جھوٹ افتراء، طعن، تہمت وغیرہ ہی سے کیوں نہ ہو، ہمیں شکوہ

۱۔شرح العقائد، ص ۱۹۴ ۲۔خیر القلائد، ص ۹۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر ہے تو سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ جیسے سنجیدہ اور پختہ کار علما سے ہے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ

''اس مسئلے میں جو شخص الجھتا ہے وہ خود بتائے کہ اس کا خدا بینا ہے یا نابینا؟ اگر وہ بینا ہے اور اپنی ساری کائنات اور اس کی ایک ایک چیز کو دیکھ رہا ہے تو کیا وہ اسی طرح آنکھ نامی عضو سے دیکھ رہا ہے؟ جس سے دنیا میں انسان و حیوان دیکھ رہے ہیں۔'' (۱)

سمجھ میں نہیں آتا کہ اتنی بڑی شخصیت کے قلم سے اس قدر کمزور بات کیسے نکل گئی۔ اس لیے کہ زیر بحث مسئلہ میں تو ''حاسہ'' سے دیکھنا مقصود ہے اور اللہ تعالیٰ کا بصر ''حاسہ'' نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ انسان کی طرح تو نہیں دیکھتا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ نے ایک عضو سے نہیں دیکھا تو اس میں کیا حرج ہے؟

اور اس سے درج بالا مسئلہ کا اثبات کیونکر ہوا؟ خود اشعری اور ماتریدی محققین نے اس استدلال کو رد کیا ہے۔ سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں کہ

"وقد يستدل علىٰ عدم الاشتراط برؤية الله ايانا وفيه نظر لان الكلام في رؤية بحاسة البصر" (۲)

خلاصہ اس عبارت کا اوپر موجود ہے۔ اس لئے دوبارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مشارٌ الیہ حدیث ضعیف ہے

ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب ویسے ہوائی قسم کے اعتراضات لکھتے رہتے ہیں۔ حالانکہ ان کو پہلے حوالے دینے چاہیے تھے تاکہ لوگ سمجھ جاتے کہ سلفیوں کا مسلک یہ ہے، پھر اس پر اپنے اعتراضات وارد کر لیتے۔ یہ جو بار بار محترم سلفیوں کی طرف منسوب کر کے رب تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا اشارہ غالباً حدیث اسرائیل کی طرف ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کرسی میں زمین و آسمان کے ہونے اور سما جانے کی گنجائش ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر بیٹھتے ہیں۔ صرف چار انگلی کا فاصلہ خالی رہ جاتا ہے۔

"ان كرسيه وسع السموات والارض وانه ليقعد عليه فما يفضل منه الامقدار اربع اصابع" (۳)

اگر مقصود یہی حدیث ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی ہے جس کا نام عبداللہ بن خلیفہ ہے وہ مجہول ہے اور ابواسحاق مدلس ہے۔ اس نے تصریح تحدیث نہیں کی ہے۔ محقق کتاب نے اس کو

۱۔ تفہیم القرآن، ۶/۴/۱۷ ۲۔ شرح العقائد، ص ۱۹۳

تفسیر ابن جریر، ۳/۷۷۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ضعیف قرار دیا ہے۔(۱) اور پھر حافظ ابن کثیرؒ سے نقل کیا ہے کہ

"وفی سماع عبدالله بن خلیفه من عمر نظر." (۲)

شیخ البانیؒ نے بھی اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔ اور پھر امام وکیعؒ کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اقول نعم اذا كانت احاديث صحيحة كحديث النزول الالهی كل ليلة واحاديث الاصابع واليدين ونحوها واما فضعيف منكر لا نرضاه" (۳)

میں کہتا ہوں کہ یہ ٹھیک ہے (کہ احادیث بلا انکار روایت ہونی چاہیے جیسا کہ ائمہ اہل سنت اسے روایت کرتے ہیں) جبکہ احادیث صحیح ہوں جیسے نزول الٰہی ہر شب آسمان دنیا پر اور حدیث اصابع اور یدین وغیرہ۔ لیکن جب احادیث ضعیف اور منکر ہوں تو ہم اس کو پسند نہیں کرتے۔

پھر امام ذہبیؒ سے نقل کیا کہ

"لفظ الاطيط لم يأت فی لفظ ثابت." (٤)

یعنی چر چرانے کا لفظ (در بارہ عرش) صحیح احادیث میں وارد ہی نہیں ہے۔ پھر امام ابن خزیمہؒ سے نقل کیا ہے کہ

"وليس هذا الخبر من شرطنا لانه غير متصل الاسناد لسنا نحتج فی هذا الجنس من هذا العلم بالمراسيل المنقطعات." (٥)

یہ حدیث ہماری شرط کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں اتصال نہیں ہے ہم صفات الٰہی کے باب میں مرسل اور منقطع روایت سے احتجاج نہیں کرتے ہیں۔

ہم نے صرف اختصار کی خاطر چند حوالے اور اقوال پیش کیے ہیں۔ امید ہے کہ احباب اس قول کو سلفیوں کا مسلک نہیں قرار دیں گے۔

بعض اکابر اور حدیث ثقل و اطیط

ہم نے اطیط العرش کے حوالے سے چند محققین کے اقوال نقل کر دیے ہیں جو اہل فہم کو کفایت کرتے ہیں مگر اہل حدیث میں سے کچھ محققین جیسے قاضی ابویعلیٰ وغیرہ انہوں نے اس حدیث کو قبول تو کیا ہے مگر

۱- دیکھئے السنۃ، ۱/۳۰۲ ۲- تفسیر ابن جریر، ۳/۷۷۶ ۳- الضعیفۃ، ۱۳/۷۲۳

۴- ایضاً ۵- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انہوں نے اس کو "ثقل اجسام" پر محمول نہیں کیا ہے جیسا کہ جہمی حضرات لوگوں کو وہم میں ڈالتے ہیں۔ قاضی ابو یعلیٰؒ لکھتے ہیں:

"واعلم انه غير ممتنع حمل الخبر علىٰ ظاهره وان ثقله يحصل بذات الرحمن اذ ليس فى ذلك مايحيل صفاته، لانا لا نثبت ثقلا من جهة المماسة والاعتماد والوزن لان ذلك من صفات الاجسام ويتعالىٰ عن ذلك وانما نثبت ذلك صفة لذاته لا علىٰ وجه المماسة." (۱)

جان لو کہ اس حدیث کو ظاہر پر محمول کرنا مستحیل نہیں ہے اور یہ کہ اس کا ثقل اللہ تعالیٰ کی ذات سے حاصل ہوا ہے کیونکہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ان کی صفات کو محال بنا دیں کیونکہ ہم ثقل کو چھونے، اعتماد کرنے اور وزن کی جہت سے ثابت نہیں کرتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ اجسام کی صفات میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہے۔ ہم اس ثقل کو صرف اس کی ذات کی صفت کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ مماست اور چھونے کے طور پر بالکل نہیں۔

اب جب اس بات کی حقیقت ثابت ہوگئی کہ عرش کے "چر چرانے" کے جو لوگ یعنی اہل الحدیث میں قائل ہیں بھی تو وہ اس کو مماست، اعتماد اور وزن کے ثقل کی وجہ سے قائل نہیں ہے۔ یہی وہ بات ہے جو دیوبند کے بعض اکابر نے بھی لکھی ہے۔ مولانا ادریس کاندھلویؒ لکھتے ہیں:

"تفسیر مظہری میں ہے کہ روز محشر سے قبل حاملین عرش چار فرشتے ہوں گے مگر نفخ صور اور محشر کے وقت اس کی عظمت کی وجہ سے ان پہلے حاملین کو مزید چار حاملین کے ذریعے قوی کر دیا جائے گا۔ تا کہ عرش الٰہی کو سنبھال سکیں۔ بظاہر اس وجہ سے اس وقت حق تعالیٰ شانہ کے جلال و ہیبت سے عرش الٰہی زیادہ وزنی اور اس کا اٹھانا گراں ہوگا۔" (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ عرش الٰہی کے وزنی ہونے اور چر چرانے کے بہت سارے اسباب ہو سکتے ہیں۔ صرف اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا اس کا سبب نہیں ہے مگر اس کے باوجود جہمی لوگ اس بنا پر سلفیوں کو تجسیم کے قائل قرار دیتے ہیں۔ یہ صریح ظلم ہے جس کا ارتکاب کسی طرح جائز نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض سلفی "اطیط" یعنی چر چرانے کے ان روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ بعض ان کو صحیح بھی قرار دیتے ہیں مگر اس کو پھر اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کا نتیجہ نہیں کہتے ہیں۔ جیسا کہ ابو یعلیٰ کی عبارت اوپر گزر گئی ہے اور ابو سلیمان خطابیؒ نے لکھا ہے کہ

۱- بیان التلبیس، ۲۷۲/۳، ۲- معارف القرآن، ۲۲۷/۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وقوله" انه ليئط به " معناه انه ليعجز عن جلاله وعظمته حتىٰ ليئط به اذ كان معلوما ان أطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله." (۱)

یعنی اس کے اس قول "انہ لیئط بہ" کا معنیٰ یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلال سے عاجز آ جائے گا یہاں تک کہ وہ چر چر کرے گا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ زین سوات کے تلے چر چراس کی قوت کی وجہ سے کرتی ہے اور اس کے اٹھانے سے عاجز ہونے کی بنا پر بھی۔ خطابی کے باقی کلام کو ہم نے قصداً مقصود نہ ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

کرسی موضع القدمین ہے

تیسری گزارش اس حوالے سے ہماری یہ ہے کہ سلف طیب کے نزدیک "کرسی" موضع القدمین تو ہے مگر یہ کہنا کہ بالفعل اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنے قدمین رکھے ہیں ہم نے کسی صحیح السند روایت میں اسے نہیں پایا۔ چند اقوال ملاحظہ ہوں، حرب کرمانی نے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ، امام حمیدیؒ، سعیدؒ بن منصور وغیرہ سے جو عقیدہ نقل کیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: "والكرسي موضع قدميه." (۲) یعنی کرسی ان کے قدمین کی جگہ ہے۔ اور ابن ابی زمنینؒ نے لکھا کہ

"ومن قول أهل السنة ان الكرسي بين يدى العرش و انه موضع القدمين." (۳)

یعنی اہل سنت والجماعت کے اقوال میں ایک قول یہ بھی ہے کہ کرسی عرش الٰہی کے سامنے ہوتی ہے اور وہ قدمین کی جگہ ہے۔

امام ابن مندہؒ بیان کرتے ہیں کہ زکریا بن عدیؒ نے امام وکیعؒ سے پوچھا کہ اے ابوسفیان ان احادیث جیسے کرسی پاؤں رکھنے کی جگہ ہے اور دیگر کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ تو وکیعؒ نے فرمایا کہ اسماعیل ابن ابی خالد، سفیان الثوری، مسعر بن کدام ان احادیث کو روایت کرتے ہیں مگر اس میں کسی چیز کی تفسیر نہیں کرتے، پھر اس کے بعد قاسم بن سلام کا قول نقل کیا ہے کہ

"هذه الاحاديث التى تروى ضحك ربنا من قنوط عباده وان جهنم لا

۱- معالم السنن، ۴/ ۳۲۸
۲- السنۃ، ص ۳۸
۳- اصول السنۃ، ۱/ ۲۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تمتلئی حتی 'یضع الرب قدمه فیها والکرسی موضع القدمین وهذه الاحادیث فی الرؤیة هی عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض ونحن اذا سئلنا عن تفسیرها لانفسرها." (۱)

یہ احادیث جن کی روایت کی جاتی ہے جیسے ہمارے رب بندوں کی مایوسی سے ہنستے ہیں اور جہنم اس وقت تک نہیں بھرے گا جب تک رب العزۃ اس میں اپنا قدم نہ رکھے اور کرسی قدمین کی جگہ ہے اور وہ احادیث جو رویئت باری تعالیٰ کے باب میں وارد ہیں یہ سارے ہمارے نزدیک حق ہیں۔ان کو ثقہ لوگوں نے ایک دوسرے سے نقل کیا ہے لیکن جب ہم سے ان کی تفسیر کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم ان کی تفسیر نہیں کرتے ہیں۔

سیدنا ابن عباسؓ سے اس بارے میں صحیح السند روایت وارد ہے۔جس کی تصحیح ابوزرعہؒ اور ابن مندہؒ وغیرہ نے کی ہے۔اور ازہریؒ نے لکھا ہے کہ

"هذه الروایة اتفق أهل العلم علیٰ صحتها." (۲)

یعنی اس روایت کی صحت پر اہل علم کا اتفاق ہے۔اصل الفاظ یہ ہیں:

"الکرسی موضع القدمین والعرش لایقدر احد قدره." (۳)

کرسی پاؤں رکھنے کی جگہ ہے اور عرش تو کوئی اس کا اندازہ نہیں کرسکتا ہے۔

شیخ الالبانیؒ فرماتے ہیں:

"اسناده صحیح رجاله کلهم ثقات." (٤)

حافظ ابن حجر ابوموسیٰؓ کی روایت کو بھی "صحیح" قرار دیتے ہیں۔

"ثم هذا التفسیر غریب وقدر وی ابن ابی حاتم من وجه آخر عن ابن عباس ان الکرسی موضع القدمین وروی ابن المنذر باسناد صحیح عن ابی موسیٰ مثله." (٥)

کرسی کی تفسیر علم سے بروایت ابن جبیرؒ عن ابن عباسؓ غریب ہے۔ابن ابی حاتم نے ایک دوسری سند سے سیدنا ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ کرسی پاؤں رکھنے کی جگہ کو کہتے ہیں اور ابن المنذر نے صحیح سند کے ساتھ سیدنا ابوموسیٰؓ سے اس جیسی روایت نقل کی ہے۔

۱-التوحید،ص ۵۷۸ ۲-تہذیب،۱۰/۵۲ ۳-السنۃ،۱/۳۰۳

۴-ایضاً ۵-فتح الباری،۲/۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس مبحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کرسی کو پاؤں رکھنے کا مقام صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے بھی قرار دیا ہے لیکن بالفعل پاؤں رکھنے کی بات صرف ضعیف احادیث میں وارد ہیں۔ اس لیے سلفی یہ قول نہیں کرتے بعض لوگ ان ضعیف روایات کی بنا پر اس کرسی کو جو ''موضع القدمین'' ہے کی بھی نفی کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ قطعی نادرست رویہ ہے۔ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

''وانت تعلم أن ذلك وامثاله ليس بالداعي القوي لنفي الكرسي بالكلية فالحق انه ثابت كما نطقت به الأخبار الصحيحة وتوهم التجسيم لايعبأ به والالزم نفي الكثير من الصفات وهو بمعزل عن اتباع الشارع والتسليم له.'' (۱)

اور تو جانتا ہے یہ حدیث (اطیط) اور اس جیسے اور (ضعاف) احادیث بھی اس بات کے قوی باعث نہیں ہے کہ کرسی کی بالکلیہ نفی کی جائے۔ حق یہ ہے کہ کرسی (بطور موضع القدمین) ثابت ہے۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہیں۔ رہا اس بات کا توہم ہونا کہ جسمیت اس سے لازم آجائے گی تو لائق اعتبار نہیں ہے۔ ورنہ پھر تو بہت ساری صفات کی نفی لازم آجائے گی اور یہ کام شارع علیہ السلام کا اتباع کرنے، اور اسے تسلیم کرنیوالوں سے بعید ہے۔

اس بحث کو ذہن نشین کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کا تشبیہ پر مبنی وہ اعتراض ہباء منثورا ہو جائے گا جو انہوں نے لکھا کہ

''سلفی حضرات کہتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے کے بعد (اس نے) عرش پر استواء کیا...... اللہ تعالیٰ کے دونوں قدم عرش سے نیچے کرسی پر آجاتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ خود عرش پر بیٹھ جاتے ہیں یا اس پر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یا عرش سے کچھ اوپر ہی رہتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ کی قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے کچھ اوپر ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے، یہ سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے۔'' (۲)

حالانکہ نہ سلفیوں کا یہ مسلک ہے اور نہ ہی وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں اور پاؤں نیچے لٹکاتے ہیں۔ اگر کچھ اہل علم نے ضعیف احادیث و آثار کو صحیح سمجھ کر ''جلوس'' کی بات کی ہے۔ تو ساتھ ہی اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ ان کا بیٹھنا مخلوق کے بیٹھنے کی طرح قطعاً نہیں ہے بلکہ وہ بیٹھنا ہے

۱- روح المعانی، ۲/۱۰
۲- سلفی عقائد ص ۷۰

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

جوان کی شان کے مطابق ہے۔ یہی بات اس دور کے ایک بڑے داعی دین نے بھی کی ہے جس کے پیچھے مولوی حضرات لٹھ لیے پھرتے ہیں۔ مگر جس طرح استواء کے باب میں خالق اور مخلوق کا فرق کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ''جلوس'' کے حوالے سے بھی خالق ومخلوق میں فرق کیا جاسکتا ہے۔

اس پر ہم نے پہلی جلد میں تفصیل سے بات کی ہے۔ احباب اس پر ایک نظر ڈال لیں۔ اور پاؤں لٹکانے کی بات سلفیوں کا قول نہیں ہے۔ بلکہ ڈاکٹر صاحب اوران کے اہل مکتب کا سفید جھوٹ ہے جس کا احتساب اللہ تعالیٰ کے حضور میں ہوگا۔ الحمد للہ رب العالمین۔

ہمارا ایک سوال

اس سلسلے میں ہماری آخری گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب ہم سے ہر طرح کے سوالات ہر وقت کرتے رہتے ہیں۔ ایک موقع اگر سوال کا ہمیں بھی مرحمت فرمالیں تو ہم ان سے پوچھ لیں کہ محترم اشاعرہ کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے بھی لامکان میں تھے اب بھی اسی لامکان میں ہے۔ نہ عالم سے متصل ہے نہ اس سے منفصل ہے نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے۔ لیکن خود آپ نے سورہ حدید کی آیت کے بارے میں لکھا:

> ''لیکن سورت حدید کی آیت نمبر۴ ''وھو معکم اینما کنتم'' وہ تمہارے ساتھ ہیں جہاں بھی تم ہو، میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔''(۱)

پوچھنا یہ ہے کہ اس عقیدے کے ساتھ آپ کا یہ عقیدہ کس طرح مطابق ہوسکتا ہے؟ جب اللہ تعالیٰ ذاتا ہر آدمی کے ساتھ ہر جگہ موجود ہوں گے تو کیا عالم میں داخل ہونا لازم نہیں آیا؟ حالانکہ ابو حامد غزالیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ خروج ودخول سے قطعاً متصف نہیں ہوسکتے۔ کمافی الاقتصاد۔ تو یہ کیونکر ہوا؟

پھر اگر وہ جواب میں کہیں کہ ذاتا ہر آدمی کے ساتھ ہر جگہ ہونے میں بھی دخول فی العالم نہیں ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ''یہ سمجھ میں نہ آنیوالی بات ہے'' اور کیا ہر آدمی کے ساتھ ہر جگہ مثلاً مغرب ومشرق، فضا اور سمندر کی تہہ میں ذاتا ہونے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا تعدد اور تجزی لازم نہیں آتا؟

اگر وہ کہتے ہیں کہ نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ''یہ سمجھ میں نہ آنیوالی بات ہے'' اور ہر جگہ ذاتا ہونے سے اللہ تعالیٰ کی توہین لازم نہیں آتی؟ مثلاً ان مقامات میں جہاں انسان ضرورت کی بنا پر جاتا ہے۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۸۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اگر وہ کہیں کہ نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ "یہ سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے"۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب ذاتاً ہر کسی کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے۔ تو ہر فرد کے ساتھ اس کا ایک جز موجود ہوگا، جو لوگوں کی کثرت سے کثیر ہو جائے گا۔ اور ان کی قلت سے قلیل ہو جائے گا۔

اگر وہ جواب میں کہیں کہ نہیں ایسا نہیں ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ "یہ سمجھ میں آنیوالی بات نہیں ہے"۔

امید واثق ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب ہم فقیروں کو مطمئن کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور ارشاد فرمائیں گے۔

شۂ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب اسی سلسلے میں آگے تحریر کرتے ہیں کہ

"علاوہ ازیں یہ بات بھی لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھتے ہوں تو ان کے قدم عرش میں سے گزر کر کرسی تک پہنچتے ہوں گے اور اگر کرسی ہر حال میں جائے قدم ہے۔ تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے نزدیک عرش سے اوپر ہیں۔ تو اس صورت میں قدم کرسی پر ہوں گے یہ بھی غیر معمولی بات ہے۔ البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کبھی عرش سے اونچے ہوتے ہیں۔ اور کبھی عرش پر کھڑے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر بیٹھ کر اپنے قدموں کو کرسی پر رکھ لیتے ہیں۔ تو ان تینوں حالتوں میں تطبیق ممکن ہے۔ لیکن سلفیوں میں کوئی اس کا مدعی نہیں ہے۔ واللہ اعلم"(۱)

ہمیں یقین نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے توہین آمیز جملے لکھنے والا مولوی ڈاکٹر صاحب اللہ تعالیٰ پر ایمان بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ ہمارے تو رب العالمین کی قسم اس سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں۔ "اللهم انا نستغفرك و نتوب اليك" یہ اعتراضات دراصل قرآن وسنت کی نصوص اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے آثار پر ہیں جیسا کہ پیچھے ان کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔ البتہ نام مولوی ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کا لیا ہے تاکہ بدنام نہ ہو جائے۔ ہم نے ضرورتاً یہ جملے نقل کیے ہیں۔ نقل کفر کفر نباشد، ہم اس خبیث ترین عبارت کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

ایک عظیم گستاخی

ہماری پہلی گزارش اس حوالے سے یہ ہے کہ مولانا احمد رضا صاحب بریلوی ساری زندگی دیوبندیوں کو

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گستاخ اور دریدہ دہن کہتے رہے، ہمیں یقین نہیں آتا تھا۔ مگر اس مولوی صاحب کی اس درج بالا عبارت کو پڑھ حق الیقین ہوا کہ ان ظالموں کی گستاخیوں سے اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکت بھی محفوظ نہیں ہے۔ "قاتلهم الله انى يؤفكون"؟ اس ظالم اور دریدہ دہن مولوی ڈاکٹر صاحب نے اپنی اس گستاخی سے ٹھیک یہود کی یادتازہ کردی اور ان کے نقش قدم کی پیروی کی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا کہ

"لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذالك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد" (١)

اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کا قول سنا جو کہتے ہیں کہ اللہ فقیر ہے اور ہم غنی ہے۔ ان کی یہ باتیں بھی ہم لکھ لیں گے اور اس سے پہلے جو وہ پیغمبروں کو ناحق قتل کرتے رہے ہیں۔ "وہ بھی ان کے نامہ اعمال میں ثبت ہیں۔" ہم ان سے کہیں گے کہ لو اب عذاب جہنم کا مزا چکھو یہ تمہارے اپنے ہاتھوں کی کمائی ہے۔ اللہ اپنے بندوں پر ذرا بھر ظلم کرنیوالا نہیں ہے۔

شیخ عبدالرحمن سعدیؒ لکھتے ہیں:

"وقد ذكر المفسرون ان هذه الاية نزلت فى قوم من اليهود تكلموا بذالك وذكروا منهم فنحاض بن عازورا من روساء علماء اليهود فى المدينة وانه لما سمع قول الله تعالىٰ "من الذى يقرض الله قرضا حسنا" "وأقرضوا الله قرضا حسنا" قال علىٰ وجه التكبر والتجبر هذه المقالة قبحّه الله فذكرها الله عنهم وأخبرانه ليس ببدع من شنائعهم يعهم بل قد سبق من الشنائع ما هو نظير ذلك." (٢)

مفسرین کا کہنا ہے کہ یہ آیت یہود کی ایک جماعت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ انہوں نے یہ بات کی تھی۔ ان میں انہوں نے فنخاض بن عازورا کا نام لیا ہے جو مدینہ میں علماء یہود میں سے تھا۔ اس نے جب اللہ تعالیٰ کے اس قول کو سنا "کہ کون ہے جو اللہ تعالیٰ کو قرض حسن دے سکتا ہے؟ اور یہ کہ "اللہ تعالیٰ کو قرض حسن دیدو" تو اس نے تکبر اور سرکشی کی بنا پر یہ بات کہی۔ اللہ اسے غارت کرے، پس اللہ تعالیٰ نے ان کے اس بات کو ذکر کیا، اور اطلاع دی کہ "کہ ان کے برائیوں میں سے یہ عجیب نہیں ہے۔ بلکہ اس سے پہلے اس جیسی دیگر برائیاں بھی ان سے صادر

۱- آل عمران ۱۸۱، ۱۸۲ ۲- تیسیر الکریم، ص ۱۵۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو چکی ہیں۔

اور ہمارے ملک کے دیوبندی مفسر جناب مفتی محمد شفیعؒ صاحب لکھا ہے کہ

"ظاہر یہ ہے کہ اس بے ہودہ قول کے موافق ان کا اعتقاد تو نہ ہوگا۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے لیے کہا ہوگا کہ اگر قرآن کی یہ آیات صحیح ہیں۔ تو ان سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فقیر و محتاج ہو" (۱)

اب اس آئینے میں مولوی ڈاکٹر صاحب کی عبارت دوبارہ پڑھ لیں۔ ہمارا گمان یہی ہے کہ اس کا اعتقاد تو یہ نہ ہوگا مگر آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی تکذیب کے لیے کہا ہوگا کہ اگر یہ روایات صحیح ہیں تو ان سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایک مجبور انسان کی طرح کبھی کھڑا ہونا پڑے گا۔ کبھی بیٹھنا پڑے گا اور کبھی ان کو عرش کے نیچے آنا پڑے گا اور کبھی اوپر جانا پڑے گا جو بھی صورت ہو، بہر حال مولوی ڈاکٹر صاحب نے ایک بڑی گستاخی کا ارتکاب کیا ہے۔ جس کی مناسب سزا کو صرف وہی ذات جان سکتی ہے۔

اعتراض کا محل شریعت ہے

ہماری دوسری گزارش اس حوالے سے یہ ہے کہ یہ اعتراض حنابلہ اور سلفیوں پر تب وارد ہوتا کہ اگر وہ ان صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی طرف سے ثابت اور ایجاد کرتے۔ قرآن و سنت اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے ان کا ذکر نہیں کیا ہوتا۔ یا پھر اگر قرآن و سنت کے ذکر کے بعد ان کو مخلوقات کے اعضاء و جوارح کی طرح قرار دیتے۔ مگر جب ان صفات کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے قرآن و سنت میں ذکر کیا ہے اور وہ ان سے تشبیہ و تجسیم کی نفی بھی کرتے ہیں۔ تو آخر ان کو کس طرح ان فاسد اعتراضات و الزمات سے متہم کیا جا سکتا ہے؟ قاضی ابو یعلیٰؒ فرماتے ہیں کہ

"ان التشبیه انما یلزم الحنبلیة ان لو وجد منهم أحد أمرین اما ان یکونوا هم الذین ابتداؤا الصفة لله عزوجل واخترعوها اویکونوا قد صرحوا باعتقاد التشبیه فی الاحادیث التی هم ناقلوها۔ فاما ان یکون صاحب الشریعة علیه الصلوٰة والسلام هو المبتدی بهذه الاحادیث وقوله علیه السلام حجة یسقط بها ما یعارضها وهم تبع له، ثم یکون الحنبلیة قد صرحوا بأنهم یعتقدون اثبات الصفات ونفی التشبیه فکیف یجوز ان

۱۔ معارف القرآن، ۲/۲۵۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یضاف الیھم ما یعتقدون فیه." (۱)

خلاصہ یہ ہوا کہ ان صفات کا اثبات ہم نے نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کیا ہے۔ پھر ان صفات کو ہم مخلوق کی صفات کے مانند نہیں سمجھتے، بلکہ "کما یلیق بشانہ" قرار دیتے ہیں۔تو آخر ہمیں تجسیم وتشبیہ کے الزام سے کیونکر ملزم کیا جا سکتا ہے؟ اگر غور وتامل سے کام لیا جائے تو ڈاکٹر صاحب کے ان اعتراضات کا محل اصلا شریعت الٰہی ہے۔ ہمارے ہاں تو مجسم آدمی کافر ہے۔ جیسا کہ ہم نے اکابر کے اقوال پیچھے نقل کیے ہیں۔ مگر غیر محتاط اور خدا سے بے خوف مولوی صاحبان ہمیں پھر بھی تجسیم وتشبیہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ شیخ مرعیؒ لکھتے ہیں:

" ومن العجب ان ایمتنا الحنابلة یقولون بمذھب السلف یصفون اللہ بما وصف به نفسه وبما وصف به رسوله من غیر تحریف ولا تعطیل ومن غیر تکییف ولا تمثیل ومع ذلك فتجد من لا یحتاط فی دینه ینسبھم للتجسیم ومذھبم ان المجسم کافر ." (۲)

یعنی حیرت کی بات یہ ہے کہ ہمارے حنبلی ائمہ کرام سلف طیب کے مذہب کے قائل ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف کرتے ہیں جن صفات سے خود انہوں نے یا اسکے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسے موصوف قرار دیا ہے۔ ان میں نہ تحریف وتعطیل کرتے ہیں اور نہ تکییف وتمثیل، مگر تو اس کے باوجود ان لوگوں کو پالے گا، جو دین میں بے احتیاط ہوتے ہیں کہ وہ ان ائمہ کرام کو تجسیم کی طرف منسوب کرتا ہے۔ حالانکہ ہمارے ائمہ کرام کے مذہب میں مجسم آدمی کافر ہے۔

اس توضیح کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ سلفی تجسیم وتشبیہ کے قائل ہیں تب بھی ڈاکٹر صاحب کی یہ بات غلط ہے کہ "اللہ تعالیٰ جن لوگوں کے نزدیک عرش سے اوپر ہے تو اس صورت میں بھی قدم کرسی پر ہوں گے۔ یہ بھی غیر معقول بات ہے"۔

زیادہ سے زیادہ محترم یہی الزام ہی وارد کر سکیں گے کہ سلفی مجسم ہیں اور ان آیات اور احادیث کے ظاہری معنٰی لینے سے جسمیت لازم آتی ہے۔ تو بھی سوال یہ ہے کہ محترم عجز الٰہی کے سلفی کب قائل ہوئے؟ سارے کا سارا زور اس بات پر صرف کرنے سے کیا حاصل ہے؟ آخر ان کی کوئی عبارت ہے تو پیش کرنی چاہیے تھی کہ وہ جسمیت الٰہی کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ عجز الٰہی کے بھی قائل ہیں۔ جو ذات اپنی

۱-طبقات الحنابلة،۲/۱۸۰ ۲-اقاویل الثقات،ص ۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قدرت سے کرسی تک جو بقول محترم ''سلفیوں کے نزدیک'' موضع القدمین ہے۔ پاؤں نہ پہنچا سکے۔ ان کو آخر ایک عاجز انسان پر کیا فضیلت ہے کہ وہ خدا بن جائے؟ مگر ڈاکٹر صاحب محترم ہمیں یہی سمجھاتے ہیں۔ اللهم انا نستغفرك و نتوب اليك.

اعتراض کا مبنیٰ بر تشبیہ

ہماری تیسری گزارش یہ ہے کہ محترم کے یہ تمام اعتراضات تشبیہ و تمثیل پر مبنی ہے۔ محترم نے اپنے ''ذہن'' میں ''جسم'' کا تصور رکھا ہے۔ پھر اس بنیاد پر پھر اور ردھے چڑھائے ہیں۔

ہم ذرا تعطیل کی علت واضح کرنا چاہتے ہیں۔ شیخ صالح بن عبدالعزیز صان اللہ قدرہ نے ''تمثیل'' سے کیا مراد ہے؟ کہ جواب میں لکھا ہے:

''الجواب ان يجعل لصفة الله مثالا يعلمه فيجعل مثلاً۔ اتصاف الله تعالیٰ باليد علیٰ نحو اتصاف المخلوق بها او يجعل اتصاف الله تعالیٰ بالغضب علیٰ نحوا تصاف المخلوق به او يجعل اتصاف الله بالنزول علیٰ نحوا تصاف المخلوق به ولهذا تجد ان كل معطل ممثل لانه لم يعطل الا وقد استحضر التمثيل قبل ان يعطل فاذا سألت المعطل الذى نفى لم عطلت؟ لم قلت فى النزول تنزل رحمة الله؟ لم لم تقل يتنزل الله كما اخبرنا النبى عليه الصلوٰة والسلام بذالك الذى هواعلم الخلق بربه؟قال هذا غير معقول، هذا يستحيل هذا يقتضى التشبيه فظن ان ظاهر النص هو التمثيل فمثل اولا ثم نفى ثانيا.'' (۱)

جواب اس کا یہ ہے کہ تمثیل سے مراد یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت کے لیے کسی ایسی چیز کو مثال بنائے جسے وہ جانتا ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت ید سے متصف ہونے کو ایسا قرار دیں جیسے مخلوق اس سے موصوف ہوتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کی صفت غضب سے متصف ہونے کو ایسا قرار دیں جیسے مخلوق غضب سے موصوف ہوتے ہیں۔ یا اللہ تعالیٰ کی صفت نزول سے متصف ہونے کو اس طرح قرار دیں۔ جیسے مخلوق نزول سے موصوف ہوتے ہیں۔ اسی لیے تم ہر معطل کو ممثل پاؤ گے کیونکہ وہ تعطیل کرتا ہی نہیں جب تک وہ اپنے ذہن میں تعطیل سے قبل تمثیل کا استحضار نہ

۱- اللآلی البہیۃ، ۱/۱۳۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

کرے جب تو اس معطل شخص سے جس نے اللہ تعالیٰ کی صفت کی نفی کی ہوتی ہے یہ سوال کرے کہ تو نے تعطیل کا ارتکاب کیوں کیا ہے؟ تم نے کیوں نزول کے بارے میں یہ کہا کہ اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے؟ اور یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں۔ جیسا کہ ہمیں اس نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی ہے جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں؟ تو وہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کا نزول غیر معقول ہے۔ یہ مستحیل ہے اور تشبیہ کا مقتضی ہے۔ پس اس نے گمان کیا کہ ظاہر نص تمثیل (پر مبنی) ہے۔ پس اس شخص نے اولاً تمثیل کا ارتکاب کیا اور اس کے بعد نفی صفت اور تعطیل کو اپنایا۔

اس تحقیق سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ تاویل کرنے والے لوگ اصلاً بزعم خویش اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کی غیر معقول باتوں کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں۔ اور معقول بنانا چاہتے ہیں۔ تاکہ معقول لوگ اسے قبول کریں، معاذ اللہ ثم معاذ اللہ۔

اب اس روشنی میں ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات ایک دفعہ پھر ملاحظہ کریں لکھتے ہیں۔

''عام عقل سلیم کہتی ہے کہ اللہ کا ایک ایک جزو بھی مثلاً چہرہ اور پاؤں عرش اور غیر عرش سے بڑا ہونا چاہیے۔ اگر واقعی ایسا ہی ہے تو عقل سلیم تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر نہیں سما سکتے''۔

یہ سارے اعتراضات اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے مشاہدہ میں یہ آیا ہے کہ ایک بڑا جسم چھوٹی جگہ میں نہیں سما سکتا تو کیا اللہ تعالیٰ بھی مخلوق کی طرح ایک جسم ہے؟ ہمارے نزدیک تو ایسا اعتقاد رکھنے والا کافر ہے۔ جیسا کہ ہم نے اپنے اکابر کے اقوال پیچھے نقل کیے ہیں۔ پھر اگر یہ اعتراضات مان بھی لیں تو کیا اللہ تعالیٰ ان چیزوں میں تغیر نہیں کر سکتا؟ اور کیا ان چیزوں میں تغیر کی بندش پر نص وارد ہے؟ یا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے یہ تغیر بعید ہے؟

محترم کی ایک دوسری عبارت بھی قابل دید ہے۔ لکھتے ہیں:

''جب اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے کچھ اوپر ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے؟''

یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ چونکہ انسان جب میز یا چھت پر کھڑا ہوتا ہے اس کے پاؤں زمین پر نہیں پہنچتے اور اگر چھت وغیرہ سے اوپر ہو تو بھی ایسی صورت ہوتی ہے پس کیا اللہ تعالیٰ کی شان بھی ایسی ہی

۱- اللآلی البہیۃ، ۱/۱۳۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہوتی ہے؟ ٹھیک فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وما قدروا الله حق قدره" اللہ تعالیٰ کی قدرت کا جس فرد نے اندازہ کیا ہے پھر وہ ایسے بودے اعتراضات وارد نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی وہ ایسے ایرادات پر فضول وقت صرف کرتا ہے۔

اپنے دامن کو ذرا دیکھ لیں

ڈاکٹر صاحب نے اوپر جو ہاتھ اور چہرے کے صفت ہونے کی بات کی ہے۔ اس سے یہ توہم ہوتا ہے کہ شاید سلفیوں نے ہی ان صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ایجاد کیا ہے۔ اس لیے ہم یہاں یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ یہ سلف طیب کا مسلک نہیں ہے۔ اس بات کا اعتراف خود ڈاکٹر صاحب نے بھی کیا ہے۔ محترم اپنی ایک دوسری کتاب میں لکھتے ہیں کہ

"قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) ساق (پنڈلی) اور استوی علی العرش (عرش پر مستوی ہوا) کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چونکہ کلام الٰہی میں ان کا ذکر ہے۔ اس لیے ان پر ایمان ضروری ہے۔ لیکن چونکہ ان کا معنیٰ اور ان کی کیفیت ہمیں بتائی نہیں گئی۔ اس لیے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ان پر ایمان اس طور سے ضروری ہے کہ ان سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے۔ وہ حق ہے .... فرقۂ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے۔ مثلاً ید سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کے مثل ہو جائیں گے حالانکہ قرآن پاک میں ہے "لیس کمثلہ شیء" (اس کی مثل کوئی شی نہیں ہے) معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے۔ لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح نہیں بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں "(۱)

اس عبارت سے مستفاد چند موٹی موٹی باتیں ہم لکھتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کو لازم اور واجب قرار دینا معتزلہ کا مسلک ہے۔ جیسے "ید" سے قوت و قبضہ مراد لینا اور "وجہ" سے ذات الٰہی مراد لینا۔

۱۔ اسلامی عقائد، ص ۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہی بات ڈاکٹر صاحب کی اس ڈھونگ کے رد کے لیے کافی ہے جو انہوں نے رچایا کہ

"جو حوالے گزرے ان سے یہ بات سامنے آئی کہ سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ وماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول وعقائد اُخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر اپنے "ناحق عقائد" کا بوجھ ڈال دیا ہے۔" (۱)

اوپر درج عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ نصوص کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کو واجب قرار دینا اصلاً فرقہ معتزلہ کا بقول ڈاکٹر صاحب اصول ہے۔ مگر اس کو پھر اشاعرہ وماتریدیہ نے اپنایا۔ باقی "تاویل" کو واجب قرار دینے کی بات ہم نے پہلی جلد میں واضح کی ہے۔ کہ اشاعرہ وماتریدیہ "وجہ" اور "ید" اور "عین" جیسے صفات خبریہ میں انسانی خصائص ومزایا کو "اصل مصداق" قرار دیتے ہیں۔ پھر اس کو نفی کرنا لازم قرار دیتے ہیں اور مجازی معنیٰ کی تفویض کرتے ہیں۔

تو معلوم ہوا کہ تاویل کا وجوب اس فاسد مذہب کی بنیادی ضرورت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اشاعرہ وماتریدیہ معتزلہ اور جہمیہ کے اصولوں کے پیروکار ہیں اور یہ بات بدلائل قاطعہ الحمدللہ ثابت ہوگئی ہیں۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ ہیں مگر مخلوق کی طرح کا نہیں۔ یہی بات حق ہے۔ جناب عبدالحق حقانیؒ کہتے ہیں کہ

"مذہب اہل حق کا یہ ہے کہ یہ صفات خدا کے لیے ثابت ہیں تاکہ قدریہ کی مانند ان آیات و احادیث کا کہ جن میں یہ صفات ہیں، انکار لازم نہ آوے اور حقیقت ان صفات کی اللہ ہی کو معلوم ہے۔ ہمارے ہاتھ، منہ کی مانند اور ہمارے استویٰ کی مانند اس کے لیے ہاتھ اور منہ اور استویٰ ہرگز نہیں ہے تاکہ مجسمہ کی مانند اس آیت لیس کمثلہ شی کا انکار لازم آوے۔ کیونکہ وہ کسی ممکن کی مثل اور مانند نہیں۔ جمہور امت اور ائمہ اربعہ کا یہی عقیدہ ہے۔" (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، استواء اور چہرہ ہمارے ہاتھ، چہرے اور استواء کی طرح جسم، ترکیب اور مماست سے پاک ہے۔ یہی بات ہم کرتے ہیں جناب حقانیؒ کی اس اوپر درج عبارت میں ایک فقرہ یہ ہے کہ "اور حقیقت ان صفات کی اللہ ہی کو معلوم ہے" ممکن ہے کوئی جہمی صاحب اس سے فائدہ اٹھائے۔ اس لیے ہم پیش بندی کے طور پر لکھتے ہیں کہ "حقیقت" سے مراد کنہ ہے کیونکہ یہ اشاعرہ وماتریدیہ کے ہاں ایک جیسے ہیں اور اللہ کے سپرد ہیں۔

۱- سلفی عقائد، ص ۴۶ ۲- عقائد اسلام، ص ۳۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"واما معرفة كنه هذه الصفات علىٰ وجه الكمال مع احاطة جميع الاحوال فهى ليست من مقدورات البشر وانما هى من مقدورات خالق القوى والقدر." (۱)

یعنی ان صفات کی کنہ کو کامل طریقہ پر تمام احوال کے احاطے کیساتھ جاننا، بشر کی قدرت میں نہیں ہے بلکہ یہ اس خالق کے مقدورات میں سے ہیں جو تمام قوی اور قدر کا پیدا کرنے والا ہے۔

عریانیؒ کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ صفات کی کنہ کی معرفت اللہ تعالیٰ کو تفویض ہیں اور حقیقت سے مراد کنہ ہے۔ نفس مفہوم صفت قطعاً نہیں ہے۔ اور یہاں یہی "کنہ" مراد ہے۔ دلیل اس بات کی یہ ہے کہ جناب حقانیؒ نے اسے ہاتھ، منہ اور چہرہ قرار دیا ہے۔ اگر نفس معنیٰ بھی مجہول ہوتا۔ تو پھر ان کو ہاتھ، منہ اور چہرہ کیسے قرار دے سکتے تھے؟

۳۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ معتزلہ کا اصل شبہ یہ تھا کہ اگر "ید" یعنی ہاتھ اور "وجہ" یعنی چہرے سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کی مثل ہو جائیں گے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے۔ لیس کمثله شیء (اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے) جن کا جواب ڈاکٹر صاحب نے دیا ہے۔ مگر بعد میں یہی شبہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کا بھی اصل شبہ بن گیا اور لکھا کہ

"غرض اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات متشابہ صفات ہیں جن کے بارے میں ہمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات ہیں اور ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہے جبکہ سلفی "ید" (ہاتھ) قدم (پاؤں) عین (آنکھ) وغیرہ کو صفات ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔ اور ان کو ظاہری معنیٰ میں لیکر اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے مانتے ہیں۔ اگرچہ ان کو اجزاء و ابعاض کا نام نہیں دیتے۔" (۲)

خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں۔ پہلے لکھا تھا کہ "فرقہ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے، اس اوپر درج شدہ عبارت سے یہ بالتصریح معلوم ہوا ہے کہ اہل سنت ان صفات کا ظاہری معنیٰ لیتے ہیں۔ اسی لیے تو ڈاکٹر صاحب نے معتزلہ کے جواب میں لکھا ہے کہ

"معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے لیکن

۱۔ خیر القلائد ص ۵۷ ۲۔ سلفی عقائد ص ۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مخلوق کی طرح نہیں ہے اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں۔ بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں۔" (۱)

اس مبحث سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہوگئی کہ سلفی ٹھیٹھ اہل سنت والجماعت ہیں اور اشاعرہ وماتریدیہ معتزلہ کے نقش قدم پر چل کر اہل سنت سے بہت دور بھٹک گئے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ ڈاکٹر صاحب نے "اسلامی عقائد" نامی کتاب میں اہل سنت کا عقیدہ بیان کیا تھا اور "سلفی عقائد" میں اپنا اور اشاعرہ کا عقیدہ بیان کیا ہے۔

۱- اسلامی عقائد، ص ۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کذب وافترا کا عروج

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب اس سلسلہ کو آگے یوں بڑھاتے ہیں کہ

''اب تک کی باتوں سے معلوم ہوا کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا جسم اور پھیلاؤ بھی ہے اور اس کے حدود بھی ہیں۔ یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہؒ اور خلیل ہراسؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔'' (۱)

ہم اس کذاب محقق اور وضاع ڈاکٹر کی اس عبارت کی توضیح چند نکات میں کرتے ہیں۔

اللہ کے لیے حد ہے، حدود نہیں

ہماری پہلی توضیح یہ ہے کہ جہاں تک ہم نے اپنے اکابر کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے تو ہم نے اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا لفظ تو دیکھا ہے، حدود کا نہیں۔ چند اقوال احباب ملاحظہ فرمالیں۔

امام ابو سعیدؒ دارمی لکھتے ہیں:

"قال ابو سعيد والله تعالیٰ له حدلا يعلمه أحد غيره و لا يجوز لأحد ان يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله تعالیٰ ولمكانه ايضا حد وهو علیٰ عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان." (۲)

اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت ہے۔ جس کو اس کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا کسی کے لیے جائز نہیں کہ اس کے حد کے لیے اپنے خیال میں کوئی غایۃ مقرر کرے۔ ہم حد پر ایمان رکھتے ہیں۔ مگر اس کے علم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سپرد کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے مکان کے لیے بھی حد ہے۔ وہ اپنے عرش پر آسمانوں کے اوپر مستوی ہے۔ بس یہ دونوں حد ہیں۔

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۰

۲۔ النقض، ص ۱۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک حد عرش کے لیے ہے اللہ کے لیے نہیں ہے۔ حد کے بارے میں امام عبداللہ بن المبارک سے سوال کیا گیا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کس طرح پہچان لیں گے؟ انہوں نے فرمایا اس طرح کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ اور مخلوق سے جدا ہیں۔ ان سے کہا گیا کہ یہ جدائی حد سے ہے؟ فرمایا کہ ہاں حد سے ہے۔

"وسئل عبدالله بن المبارك بم نعرف ربنا؟قال بأنه على العرش بائن من خلقه قيل بحد قال بحد حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن على ابن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك." (١)

یعنی یہ بات ہمیں اس سند سے پہنچی ہے۔ اور الحمد للہ سند صحیح ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ خلالؒ کی کتاب سے اسحاقؒ ابن راہویہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ

"اخبرنا حرب بن اسماعيل قال قلت لاسحاق يعنى ابن راهويه هو علىٰ العرش بحد؟قال نعم بحد؟وذكر عن ابن المبارك قال هو علىٰ عرشه بائن من خلقه بحد." (٢)

امام خلالؒ کہتے ہیں کہ حرب بن اسماعیل نے ہمیں اطلاع دی ہے کہ میں نے اسحاقؒ بن راھویہ سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حد کے ساتھ مستوی ہیں۔ انہوں نے کہا ہاں حد کے ساتھ ہے۔ پھر امام ابن المبارکؒ سے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے۔ مخلوق سے جدا ہیں، حد کے ساتھ۔

ایک جگہ قاضی ابو یعلیٰؒ سے نقل کیا ہے کہ

"ورأيت بخط ابى اسحاق حدثنا ابو بكر احمد بن نصر الرفاء قال سمعت ابا بكر بن ابى داؤد قال سمعت ابى يقول جاء رجل الى احمد بن حنبل فقال لله تبارك و تعالىٰ حدّ؟ قال نعم لايعلمه الا هو. قال الله تعالىٰ "وترى الملئكة حافين من حول العرش.(٣) يقول محدقين" (٤)

میں نے ابو اسحاق (بن شاقلا) کے خط میں دیکھا کہ ہمیں ابو بکر بن نصر الرفاء نے بیان کیا کہ میں نے ابو بکر ابن ابی داؤد کو سنا، وہ کہتے ہیں میں نے اپنے والد امام ابو داؤد کو سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک آدمی امام احمد بن حنبل کے پاس آ گئے اور پوچھا کہ کیا اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے حد ہے؟ فرمایا ہاں ہے۔ مگر اس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔

۱- النقض، ص ۱۲۶
۲- بیان التلبیس ۲/ ۶۱۶
۳- الزمر: ۷۵
۴- بیان التلبیس ۳۰/ ۲۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر آیت (۱) میں ''حافین'' کا ترجمہ ''محدقین'' سے کیا۔ یعنی عرش الٰہی پر محیط ہوں گے۔ ہر طرف گھیرا ڈالے ہوں گے۔

ان تمام اقوال میں دیکھ لیں ''حد'' کا لفظ ہے۔ ''حدود'' کا لفظ یہ کذاب کہاں سے لے کر آئے؟ یہ ہمیں نہیں معلوم۔ مگر گمان غالب یہی ہے کہ یہ بھی ''خریطہ تعصب'' کے مخفی موتیوں میں سے ایک ہے۔ اللہ تعصب سے بچائے۔ بعض اکابر علما نے کہا کہ

ز تقلید و تعصب برطرف باش
ز لوح دل خیال ہر دو بتراش
تعصب از ہوائے نفس خیزد
ز تقلید آب روئے مرد ریزد
تعصب سالکان رابند راہ است
رہ تقلید ہم راہ تباہ است
تعصب از نہاد ما برون کن
خدایا نفس سرکش را زبون کن
رہ تحقیق بنما سوئے توحید
رہائی بخش از زندانِ تقلید

حد سے مراد و مطلب

ڈاکٹر صاحب نے اس بات کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی کہ ''حد'' کے معنیٰ کو متعین کرتے اور پھر اس کی تحقیق کرتے کہ سلفیوں کے نزدیک ''حد'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے بھی یا نہیں؟

ان کی عبارت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ''حدود'' صفات کی طرح ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ''حد'' کا معنیٰ و مفہوم کو متعین کیے بغیر اس موضوع پر بات نہیں ہوسکتی۔ مگر ڈاکٹر صاحب کے لیے کچھ بھی ضروری نہیں ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

''ان هذا الكلام الذى ذكره انما يتوجه لو قالوا ان له صفة هى ''الحد'' كما توهمه هذا الراد عليهم وهذا لم يقله احد ولا يقوله عاقل فان هذا الكلام لا حقيقة له اذ ليس فى الصفات التى يوصف بها شىء من

۱- الزمر:۷۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

الموصوفات كما يوصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها (الحد) وانما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره كما هو المعروف من لفظ الحد في الموجودات فيقال حد الانسان وهكذا وهي الصفات المميزة له ويقال حد الدار والبستان وهي جهاته وجوانبه المميزة له ولفظ الحد في هذا اشهر في اللغة والعرف العام." (۱)

وہ کلام جو اس شخص نے ذکر کیا ہے وہ تب متوجہ ہوتا ہے اگر حنابلہ کے اکابر نے یہ کہا ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایک صفت ثابت ہے۔ جس کو "حد" کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس رد کرنے والے کو وہم ہوا ہے۔ یہ بات تو کسی نے بھی نہیں کہی ہے اور نہ ہی کوئی عاقل یہ کہہ سکتا ہے کیونکہ یہ ایسا کلام ہوگا جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ صفات میں کوئی صفت معین ایسی نہیں ہے جس سے موصوف کی توصیف ہوتی ہو اور اسے "حد" سے مسمّٰی کیا جاتا ہو۔ جیسی توصیف "ید" اور "علم" سے موصوف کی ہوتی ہے۔ "حد" درحقیقت وہ چیز ہے جس کی بنا پر ایک چیز غیر اور ماسوا کے صفت اور قدر سے متمیز ہوتی ہے جیسا کہ لفظ "حد" سے موجودات میں یہی معنیٰ معروف ہے کہا جاتا ہے کہ "حد انسان" اور "فلاں چیز کی حد" وہ دراصل اس چیز کی صفات ممیّزہ ہوتی ہیں۔ اسی بنا کہا جاتا ہے کہ "حد دار" "حد بستان" وہ اس کے جہات اور جوانب ہوتے ہیں جو اس چیز کی دوسری اشیاء سے تمیز کرتے ہیں۔ "حد" کا لفظ لغت اور عرف عام میں اس استعمال میں بہت مشہور ہے۔

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہو گئیں۔ ایک یہ کہ "حد" اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہے وہ محض تمیز کے لیے استعمال شدہ لفظ ہے۔ دوسری یہ کہ وہ کیفیت نہیں ہے کما زعم الدکتور الکذاب، بات تو واضح ہوئی ہے مگر ذرا قاضی صدر الدین ابن ابی العزؒ کی بات بھی دیکھ لیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"ومن المعلوم ان الحد يقال علىٰ ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره والله تعالىٰ غير حال في خلقه ولا قائم بهم بل هوا لقيوم القائم بنفسه المقيم لما سواه فالحد بهذا المعنى لايجوز ان يكون فيه منازعة في نفس الأمر اصلا فانه ليس وراء نفيه الا نفي وجود الرب ونفي حقيقته واما الحد بمعنى العلم والقول وهو ان يحده العباد فهذا مسف بلا

۱- بیان التلبیس، ۳۰/۴۲

www.kitabosunnat.com

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

منازعة بين أهل السنة." (۱)

یہ تو معلوم اور معروف بات ہے کہ "حد" کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس کے ذریعے ایک چیز دوسری چیز سے متمیز اور الگ ہو جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں حال تو نہیں ہے۔ نہ ان کے ذریعے اور ان کے سہارے قائم ہے بلکہ وہ قیوم ہے اور قائم بنفسہ ہے اور ماسوا کو قائم رکھنے والا ہے پس "حد" اس معنیٰ کے لحاظ سے ثابت ہے جائز نہیں ہے کہ نفس الامر میں اس مفہوم میں کوئی نزاع ہو جائے کیونکہ اس مفہوم کے اعتبار سے "حد" کی نفی سے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی حقیقت کی نفی ہوتی ہے۔ لیکن "حد" بمعنی علم اور قول کہ بندے اسے اس کے لیے مقرر کرے تو یہ منفی ہے اور اس کی نفی میں کوئی نزاع اہل سنت کے درمیان ثابت نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب اگر اب بھی "حد" کو کیفیت کہتے ہیں تو پھر ایک انسان کے دوسرے انسان سے تمییز کرنیوالی اشیاء اور اوصاف کو کیفیت قرار دیں تا کہ تحقیق مکمل ہو جائے۔

اعضاء و جوارح کی تہمت

ڈاکٹر صاحب نے جو عبارت لکھی ہے اس میں جن اعتراضات کا تذکرہ ہے ان کو تازہ کرنے کے لیے ایک بار پھر دیکھتے ہیں:

"اب تک کی باتوں سے معلوم ہوا کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں۔" (۲)

ہم کہتے ہیں کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اعضاء و جوارح نہیں ہیں۔ اس بات کا اعتراف خود ڈاکٹر صاحب نے بھی کیا ہے لکھتے ہیں کہ

"جب کہ سلفی ید (ہاتھ) قدم (پاؤں) عین (آنکھ) وغیرہ کو صفات ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں اور ان کو ظاہری معنی میں لے کر اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے مانتے ہیں۔ اگرچہ ان کو اجزاء اور ابعاض کا نام نہیں دیتے اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی کیفیت یعنی بناوٹ اور شکل و صورت مخلوق کی سی نہیں ہے۔" (ایضاً ص ۱۰)

خط کشیدہ الفاظ ملاحظہ ہوں۔ ایک اور جگہ شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت کا یہ ترجمہ نقل کیا ہے:

"جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقی ہاتھ مانتے ہو اور ہم تو صرف

۱۔ شرح الطحاویہ، ص ۲۱۳ ۲۔ سلفی عقائد، ص ۷۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مخلوق ہی کے ہاتھوں کو جانتے ہیں تو تمہاری بات سے یہ لازم آیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ ہو۔
جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم خالق کو مخلوق کے مثل کہیں۔ کیونکہ ید (ہاتھ) کا ثبوت قرآن وسنت اور سلف کے اجماع سے ہے ۔ اور خالق کی مخلوق کے ساتھ مماثلت کی نفی پر شریعت، حس اور عقل دلیل ہے۔"

پھر ڈاکٹر صاحب نے "ہم کہتے ہیں" کا عنوان قائم کر کے اس کے تحت یہ اعتراض کیا ہے کہ

"مذکورہ بالا اعتراض کی ایک اور صورت بھی ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس اعتبار سے وہ مخلوق مثلاً انسان کی مثل ہوئی۔ اگرچہ وہ اعضاء مخلوق کے انہی اعضاء کی طرح نہ ہو۔ اور اگرچہ ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصوں کو ابعاض یا اعضاء یا اجزاء نہ کہیں۔" (۱)

خط کشیدہ الفاظ جو شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت میں موجود ہیں کو ملاحظہ کریں۔ تو یہ بعینہٖ وہی بات اور جواب ہے جو خود ڈاکٹر صاحب نے معتزلہ کو دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"فرقۂ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے۔ مثلاً "ید" سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں تو اللہ تو انسانوں کی مثل ہو جائیں گے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے لیس کمثلہ شیء (اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے) معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں ۔" (۲)

ان خط کشیدہ الفاظ کا شیخ ابن عثیمینؒ کے الفاظ سے موازنہ کر لیں کیا فرق ہیں؟ اللہ تعالیٰ تعصب کا خانہ برباد کرے کہ اس کی وجہ سے انسان حقائق ثابتہ کا بھی منکر بن جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے ساتھ ایسا ہی ہوا ہے۔ سلفی اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصص نہیں مانتے۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"واما القول بان اثبات الید یستلزم التبعیض فی الخالق فھذ انحتاج فیه الی تفصیل فنقول لایمکن ان نطلق علیٰ شیء من صفات اللہ تعالیٰ انھا بعض لان البعض ماجاز ان یفارق الکل وصفات اللہ عزوجل لازمة ازلیة

۱- سلفی عقائد ص ۹۶ ۲- اسلامی عقائد ص ۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ابدية فيده ازلية ابدية و كذالك وجهه وعينه وغير ذلك من صفاته الخبرية هي صفات ازلية ابدية لايمكن ابداان تتبعض وهذاشيء معلوم بالمعقول ولا تلزمونا بشيء نحن لا نعترف به وانتم كذالك لا تعترفون به وانما تذكرون ذلك علىٰ سبيل الالزام." (۱)

یہ کہنا کہ ثبوت ید (یعنی صفات خبریہ) خالق کی ذات میں ابعاض واعضاء ماننے کو مستلزم ہے۔اس بات کے جواب میں ہم ذرا تفصیل کے محتاج ہیں۔یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ اس کا بعض یا جز ہے کیونکہ بعض اور جز اس کو کہتے ہیں کہ جو کل سے الگ اور جدا ہوتا ہو۔اللہ تعالیٰ کی صفات تو ان کے ساتھ لازم اور ازلی وابدی ہیں۔پس "ید" بھی ازلی اور ابدی ہے۔اسی طرح "عین اور وجہ" بھی ازلی وابدی ہے۔اور اس کے علاوہ بھی تمام صفات خبریہ ازلی وابدی ہیں۔یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ سے جدا ہو جائیں۔یہ بات عقل سے معلوم ہے تو آپ ہمیں ان چیزوں کا ملزم نہ بنائیں جن کا ہم التزام و اعتراف نہیں کرتے اور تم بھی ان کے معترف نہیں ہو مگر ان کو بر سبیل الزام ذکر کرتے ہو۔

اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے اجزاء وابعاض کے قائل نہیں ہیں۔باقی رہی الزام کی بات، تو وہ ہم بھی کر سکتے ہیں دیکھئے اشاعرہ کے مناظر ابن فورکؒ نے جب ابن الھیصم سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے نہ اس کا مبائن ہے اور نہ ہی اس کا محایث، تو محمود غزنویؒ نے اسے کہا کہ

میز لنا بين هذا الرب الذى تثبته وبين المعدوم." (۲)

یعنی تم اس رب تعالیٰ کو، جس کو آپ ثابت کرتے ہیں اور معدوم کے درمیان ہمارے لیے تمیز اور فرق بیان کرے۔

بس ہم یہی کہتے ہیں کہ اشاعرہ وماتریدیہ اللہ تعالیٰ کو معدوم سمجھتے ہیں ورنہ وہ ان دونوں کے درمیان فرق دلائل کے ساتھ ثابت کر کے دکھادیں۔

مشابہت کی تین قسمیں

ہم نفی مماثلت پر آگے کسی جگہ تفصیلی بحث کریں گے۔یہاں صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے

۱-شرح السفارینیۃ،ص ۲۶۶ ۲-التدمریہ،ص ۶۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سورۃ شوریٰ میں مماثلت کی تو نفی کی ہے اور دو صفات میں اشتراک و مشابہت کو ثابت کیا ہے۔ فرمایا کہ "لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر" (۱) یہی دو صفات قرآن میں بندہ کے لیے بھی ثابت ہیں۔ فرمایا ہے "فجعلناہ سمیعا بصیرا" (۲) اب اس اشتراک اور مشابہت سے کیا مراد ہے؟ مشابہت اور اشتراک فی الکیف مراد ہے یا پھر "فی تمام المعنیٰ وکمال الاتصاف" مشابہت واشتراک مراد ہے۔ یا پھر صرف فی اصل المعنیٰ میں مشابہت واشتراک مراد ہے؟

ہمارے نزدیک صرف مشابہت و اشتراک فی اصل معنی الصفۃ مراد ہے۔ رہی باقی دو مشابہتیں اور اشتراکات تو وہ ممنوع ہیں۔ شیخ صالح بن عبدالعزیز صان اللہ قدرہ فرماتے ہیں:

"واثبت اشتراکا فی الصفات واذا قلت اشتراکا لیس معنی ذلك انها من الاسماء المشترکة فی الصفات لکن اثبت اشتراکا فی الوصف یعنی مشرکة فیه فالانسان له ملك والله له الملك والانسان له سمع والله له سمع والانسان له بصر والله له بصر وهذا الاثبات فیه قدر من المشابهة لکنها مشابهه فی اصل المعنیٰ ولیست مشابهة فی تمام المعنیٰ ولا فی الکیفیة فتحصل من ذلك ان المشابهة ثلاثة اقسام۔ ۱-مشابهة فی الکیفیة وهذا ممتنع۔ ۲-مشابهة فی تمام الاتصاف ودلالة الالفاظ علیٰ المعنیٰ بکما لها وهذا ممتنع ایضا۔ ۳-مشابهة فی اصل معنیٰ الصفة وهو مطلق المعنیٰ هذا ولیس بمنفی." (۳)

اس تحقیق سے یہ بات محقق ہوگئی کہ سلفی اشتراک اگر اوصاف میں ثابت کرتے ہیں تو وہ صرف "اصل المعنیٰ" میں ثابت کرتے ہیں۔ "اشتراک فی الکیفیۃ" اور "اشتراک فی تمام المعنیٰ" ان اوصاف میں انکے ہاں ممنوع ہے۔ اس لیے جو اعتراضات ہم پر وارد کیے جاتے ہیں ان کا سبب ہمارے اصول وقواعد سے جہل اور لاعلمی ہے۔

جہم کا طریقہ واردات

ہماری دوسری توضیح یہ ہے کہ جہم بن صفوان نے اس بدعت کو ایجاد کیا ہے۔ وہ پہلے شخص ہے جس نے اللہ تعالیٰ کے لیے "حد" کا انکار کیا۔ مقصود اس بات سے اس کا یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ لاشی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ

۱-الشوریٰ:۱۱ ۲-الدہر:۲ ۳-اللآلی البہیۃ،۱/۱۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہتا تھا: اللہ تعالیٰ کو ''شی'' نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس لیے صاحب ''امالی'' نے کہا ہے کہ

نسمی اللہ شیئا لا کالا شیاء

اور ملا علی قاریؒ نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ

''والمعنی نحن معشر اھل السنۃ نسمی اللہ تعالیٰ شیاالا نہ لیس کسائر الاشیاء ...... وفی المسئلۃ خلاف الجھمیۃ حیث قالوا انہ سبحانہ لا یوصف بانہ شیء ولا بکل ما یشارکہ المخلوق فی اطلاقہ.'' (۱)

''ہم اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ کو شے سے مسمیٰ کرتے ہیں مگر وہ دیگر اشیاء کی طرح نہیں ہے۔ جہمیہ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شے سے موصوف نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس پر ان صفات کا اطلاق ہوتا ہے۔ جن کا مخلوق پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔''

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ ہم امام احمد کے متبعین ''لا کالاشیاء'' نہیں کہتے ہیں۔ کیونکہ اگر اس طرح کا قول ہم بھی کریں۔ تو پھر ''لاشیء'' کا ہی اقرار ہو گیا نا۔ امام دارمیؒ کے عبارت سے اس مفہوم کو سمجھا جا سکتا ہے۔ آگے امام احمدؒ کی تصریح آ جائے گی۔

امام دارمیؒ فرماتے ہیں:

ادّعی المعارض ایضا انہ لیس للہ حد ولا غایۃ ولا نہایۃ وھذا ھو الاصل الذی بنی علیہ جھم جمیع ضلالاتہ واشتق منھا اغلو طاتہ وھی کلمۃ لم یبلغنا انہ سبق جھما الیھا احد من العالمین.'' (۲)

بشر مریسی نے اس طرح یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نہ کوئی حد ہے اور نہ کوئی غایہ اور نھایہ یہ وہی اصل ہے جس پر جہم نے اپنی تمام گمراہیوں کی بنیاد رکھی ہے اور اسی سے تمام ان مسائل کو نکالا ہے جن سے لوگ مغالطہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس کی طرف ہمارے علم کی حد تک جہاں میں کسی نے جہم بن صفوان سے پہلے سبقت نہیں کی ہے۔

پھر جہم کے اس قول کے مراد کو امام ابوسعید دارمیؒ نے بیان کیا کہ اس کے ساتھ محاورہ کرنے والے آدمی نے اسے کہا:

''قد علمت مرادك بھا ایھا العجمی وتعنی ان اللہ تعالیٰ لا شی لان الخلق کلھم علموا انہ لیس شیء یصح علیہ اسم الشیء الا ولہ

۱۔ ضوء المعالی، ص ۱۹ ۲۔ النقض، ص ۱۲۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

حدّ وصفة وان "لا شيء" ليس له حدّ ولا غاية ولا صفة فالشيء ابدا موصوف لامحالة ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية." (۱)

"میں اس کلمہ سے تیری مراد کو پہچانتا ہوں اے عجمی تو اس سے یہ ارادہ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ "لاشی ء" ہے کیونکہ تمام لوگ جانتے ہیں کہ کوئی ذات ایسی نہیں ہے جس پر شی ء کا اطلاق ہوتا ہو مگر اس کے لیے حد ہوتا ہے اور غایت وصفت ہوتی ہے اور "لاشی ء" کے لیے کوئی حد اور غایۃ اور کوئی صفت نہیں ہوتی۔ شی ہمیشہ اور لازماً موصوف ہوتی ہے۔ لاشی لا حد اور لا غایۃ سے موصوف ہوتی ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی سمجھ لینے کی ہے کہ علماء علم الکلام کا کہنا ہے کہ "شی ء" تو مصدر ہے۔ اگر بمعنی فاعلیت ہو تو پھر اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اگر بمعنی مفعولیت ہو تو پھر اس لفظ کا اطلاق ان پر جائز نہیں ہے۔ بدء الامالی میں کہتے ہیں:

نسمي الله شيئا لا كالاشياء
وذاتا عن جهات الست خالي

یعنی ہم اللہ تعالیٰ پر "شی ء" کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس کو "شی ء" سے مسمّی کرتے ہیں مگر وہ ذات وصفات میں ساری اشیاء کی طرح نہیں ہے اور ہم اسے ذات قرار دیتے ہیں مگر وہ دیگر ذوات کی طرح نہیں ہے کیونکہ وہ جہات ستہ سے خالی ہے۔

بعض جہمیوں نے اس شعر کے دوسرے مصرع سے اللہ تعالیٰ کی فوقیت کی نفی ثابت کی ہے مگر یہ بات قطعاً غلط ہے۔ اس شعر کی تشریح وتوجیہ "لقط اللآلی" جو راقم کی کتاب ہے، میں ملے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ اس صاحب کی غلطی اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ ناظم چند اشعار کے بعد کہتے ہیں:

ورب العرش فوق العرش لكن
بلا وصف التمكن واتصال

ہم عرض یہ کرنا چاہ رہے تھے کہ متکلمین نے "شی ء" کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جہمیہ کی رائے کے خلاف کیا ہے۔ جہم کا مقصود اللہ تعالیٰ سے حد و غایت کو نفی کرنے کا یہ تھا کہ اسے لاشی ء ثابت کرے۔ اور پھر آہستہ آہستہ لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے انکار کے طرف لے جائے۔ اگر وہ یہاں تک لوگوں کو لانے میں کامیاب ہو جاتا تو پھر اللہ تعالیٰ کو نفی کرنا اس کے لیے کوئی مشکل نہیں تھا۔

۱۔ النقض، ص۱۲۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مگر اللہ تعالیٰ نے دین کی حفاظت کے لیے ہر زمانے میں بیدار مغز پاسبان پیدا کیے ہیں جنہوں نے اس کی خدمت وحفاظت میں اپنے آپ کو گھلا دیا ہے جیسے امام ابن المبارکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام یحییٰ بن معینؒ، امام ابوسعیدؒ، امام عبداللہ بن احمدؒ، امام ابن خزیمہؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ وغیرہ۔

اب اگر ڈاکٹر صاحب "حد" کی نفی سے پھر اللہ تعالیٰ کو لاشیء ثابت کرنا چاہتے ہیں تو پھر سے خادمان دین اپنی پاسبانی شروع کریں گے۔ اور اگر اس پر "شیء" کا اطلاق درست مانتے ہیں تو پھر یہ ثابت کرے کہ "شیء" بھی بلا حد و بلا غایۃ ہوتی ہے۔

من غیر کیفیۃ کی وضاحت

ڈاکٹر صاحب نے اوپر درج شدہ عبارت میں ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ

"یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہؒ اور خلیلؒ ہراس کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔"

محترم کو شبہ غالباً من غیر کیف کے الفاظ سے پڑا ہے حالانکہ اس سے "تکییف" کی نفی مراد ہے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ اس کی کیفیت نہیں ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ عرش پر مستوی ہے۔ اسی لیے امام مالکؒ نے "کیف" کو مجہول قرار دیا تھا، نفی نہیں کیا تھا "والکیف مجہول" کہا تھا۔ مگر اس کیفیت کو صرف وہ خود جانتا ہے۔ ہم مخلوق نہیں جانتے۔

یہ قطعاً درست نہیں ہے کہ "من غیر کیف" سے کیفیت کی نفی مراد لی جائے۔ اس لیے ہمیں علم ہے کہ اگر ہم کیفیت کی نفی کریں گے تو گویا ہم نے اصل کی نفی کر دی کیونکہ کوئی موجود چیز ایسی نہیں ہو سکتی ہے کہ اس کے لیے کیفیت نہ ہو لیکن منفی چیز تکییف ہے نہ کہ کیفیت۔ شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں:

"والمراد من غير كيف اى من غير تكييف وليس المراد من غير كيفية لاننا نعلم ان الله تعالىٰ استوىٰ على العرش علىٰ كيفية يعلمها ونحن لا نعلمها ولا يصح ان يراد بذالك نفى الكيفية لاننا اذانفينا الكيفية نفينا الاصل وما من شيء يكون الا وله كيفية ولكن المنفى هو التكييف."(۱)

حقیقت یہ ہے کہ جو چیز وہ خود بتائیں تو اس کا اثبات ان کے لیے درست ہے۔ اب امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی دور ہو گئی ہوگی۔

۱۔ النقض، ص ۱۲۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اثبات حد اور تکفیر

تیسری توضیح اس سلسلے میں ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے پتہ نہیں کیوں یہ تو لکھا کہ ''سلفی افراد کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا جسم اور پھیلاؤ بھی ہے اور اس کی حدود بھی ہیں۔'' مگر ان پر کفر کا اطلاق نہیں کیا ہے حالانکہ یہ بات عصر حاضر کے سب سے بڑے جہمی اور جہمیہ کے امام العصر جرکسی نے لکھی ہے اور خیر سے ڈاکٹر صاحب اس کے اندھے مقلد بھی ہیں۔ رضا بجنوری اور اعجاز اشرفی بھی ان کی طرح اندھے مقلدین ہیں اس نے لکھا ہے کہ

''قال عبدالقاهر البغدادی فی کتاب الاسماء والصفات ان الاشعری واکثر المتکلمین قالوا بتکفیر کل مبتدع کانت بدعته کفرا او ادت الیٰ الکفر کمن زعم ان للمعبود صورة وان له حدا ونهاية او انه یجوز علیه الحرکة والسکون.'' (۱)

امام ابوالحسن اشعریؒ اور اکثر متکلمین ہر اس بدعتی آدمی کی تکفیر کرتے ہیں جس کی بدعت کفر ہو یا مفضی الی الکفر ہو جیسے کوئی آدمی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صورت ہے یا اس کے لیے ''حد'' اور ''نہایت'' ہے۔ یا ان پر حرکت وسکون کا طاری ہونا جائز ہے۔

ہر آدمی سمجھ سکتا ہے کہ اس فتویٰ کی رو سے امام احمد بن حنبلؒ سے لے کر ہمارے دور تک کے سارے اہل حدیث وحنابلہ کافر ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب پر اس فتویٰ کو قبول کرنا اگر فرض نہیں ہے تو مستحب ضرور بالضرور ہے۔ کیونکہ یہ اشاعرہ کے شیخ المذہب اشعری اور اکثر متکلمین کی طرف منسوب ہے۔ پھر اسے جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کی تائید بھی حاصل ہے۔ امید ہے کہ وہ ذرا ہمت سے کام لیں گے۔

منکرِ 'حد' گمراہ ہے

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ ائمہ حدیث میں سے بہت سارے لوگ اس شخص کی تضلیل کرتے ہیں جو 'حد' کا منکر ہو۔ امام ابوسعیدؒ دارمی فرماتے ہیں کہ

''من ادعیٰ ان لیس لله حد فقد رد القرآن وادعیٰ انه لا شیء لان الله وصف حد مکانه فی مواضع کثیرة فی کتابه.'' (۲)

جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی حد نہیں ہے تو اس نے قرآن کو رد کیا ہے اور

۱- العقیدۃ وعلم الکلام، ص ۴۳۷ ۲- النقض، ص ۱۲۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

درحقیقت اس کا یہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ لاشیء ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مکان کے حد کو اپنی کتاب کی بہت سارے مقامات میں واضح کیا ہے۔

اور امام ابن مندہؒ فرماتے ہیں کہ

"ولا دين لمن لا يرى الحد لانه يسقط من بينه وبين الله الحاجز والحجاب والاشارات والخطاب." (١)

جو شخص "حد" کا قائل نہیں ہے۔اس کا کوئی دین نہیں ہے کیونکہ وہ مخلوق اور خالق کے درمیان پردہ اور مانع کو ساقط قرار دیتا ہے۔اسی طرف اشارات (بجانب فوق) اور خطاب کو ساقط قرار دیتا ہے۔

انکارِ حد کا مقصد

اب آخر میں اس بات کو بھی جاننا چاہیے کہ "حد" کے انکار کرنے سے ان لوگوں کا مقصود کیا ہے؟ ابو محمد الدشتیؒ فرماتے ہیں کہ

"فمن مذهب اصحاب الحديث الذين هم اهل الفقه وائمة المسلمين وعلماء هم يعتقدون ويشهدون ان من قال "ليس لله تعالىٰ حد"يعني بذالك ان الله في كل مكان." (٢)

اصحاب الحدیث یعنی وہ لوگ جو اہل سنت اور مسلمانوں کے امام اور ان کے علماء ہیں۔ان کا مذہب یہ ہے اور وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں اور یہ گواہی دیتے ہیں کہ جو آدمی یہ کہتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کے لیے حد نہیں ہے" تو اس کا مقصود اس قول سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان اور ہر جگہ میں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ سے "حد" کی نفی کرنے والے ٹھیٹھ جہمی ہیں وہ صرف اس جملے کو بطور ستر اور ڈھال استعمال کرتے ہیں۔ہم آگے چلتے ہیں۔"جسم اور پھیلاؤ" پر پیچھے بات ہو چکی ہے۔شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک غیر متعلق عبارت سے بجبر ایک مفہوم کشید کیا گیا ہے اور پھر تمام سلفیوں کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔اللہ تعالیٰ ان کا محاسبہ کرے گا۔ان شاء اللہ تعالیٰ

۱- اثبات الحد،ص ۱۵۹ ۲-اثبات الحد،ص ۱۸۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عُلوِّ باری تعالیٰ، چند توضیحات

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

''قرآن وحدیث میں یہ تو تصریح ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے لیکن یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات سمیت اس پر مستوی ہے دیگر شواہد سے یہ پتہ تو چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بلندی، فوقیت اور علو ہے لیکن وہ فوقیت کس اعتبار سے ہے؟ اس کی کوئی وضاحت وصراحت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لیے مطلق فوقیت اور بلندی کا ذکر ہو تو اس میں تین طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ علو ذاتی، علو صفاتی، علو تجلیاتی۔ علو ذاتی تو ان وجوہات سے نہیں ہوسکتی جو اوپر ہم نے ذکر کی ہیں۔ مرتبہ یا صفات کی بلندی یہ تقاضا نہیں کرتی کہ صرف جہت فوق کے ساتھ ان کا تعلق ہو البتہ علو تجلیاتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق کو ثابت کرسکتی ہے۔''(۱)

ہم اپنے احباب کی خدمت میں چند توضیحات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

۱- اللہ سے مراد اس کی ذات ہے

ہماری پہلی توضیح یہ ہے کہ ''ذات سمیت'' کے الفاظ استواء، نزول وغیرہ میں لگانے کی ہر جگہ ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو فعل اللہ تعالیٰ اپنے طرف منسوب کرے تو اس سے مراد ان کی ذات ہوتی ہے کہ اس کی ذات نے اس فعل کو انجام دیا ہے کیونکہ لفظ اللہ کا اطلاق یا لفظ ''رحمٰن'' کا اطلاق صرف ان کی ذات پر ہوتا ہے۔ تجلی اور صفت پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی سبب سے یہ نہیں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ نے ''ذات سمیت'' یعنی ''بذاتہ'' آسمان اور زمین کی تخلیق کی ہے۔ یا اللہ تعالیٰ نے ''بذاتہ'' کائنات کی تدبیر کی ہے کیونکہ جب تخلیق اور تدبیر کی نسبت اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کی طرف کی ہے تو پھر اس سے مراد ان کی ذات ہی ہے اور ایسے بھی نہیں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر ''بذاتہ'' نزول فرماتے ہیں کیونکہ فعل نزول اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف منسوب ہے تو لازم ہے کہ اس سے نزول ''بذاتہ'' مراد ہو۔ یہی وجہ ہے کہ سلف طیب کے

۱- سلفی عقائد، ص ۷۰

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

زمانے میں لوگ یہ سوال تو کرتے تھے کہ کیسے مستوی ہے؟ کیسے نزول فرماتے ہیں؟ مگر یہ نہیں پوچھتے تھے کہ کیا وہ ''ذاتاً'' مستوی ہے؟ اور ''بذاتہٖ'' نزول فرماتے ہیں؟ ایک دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔

ابوالقاسم لالکائیؒ جعفر بن عبداللہ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک آدمی امام مالکؒ کے پاس آ گیا، اور ان سے کہا اے ابوعبداللہ اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے کہ ''الرحمٰن علی العرش استویٰ'' تو اس نے کیسے استواء کیا؟ جعفر کہتے ہیں کہ میں نے مالکؒ کو اتنا مغموم کبھی نہیں پایا جتنا اس سے سوال سے پایا ان کا پسینہ چھوٹ گیا، قوم نے سر نیچے کیے اور جواب کے منتظر ہو گئے۔ پس جب امام مالکؒ سے پریشانی دور ہو گئی فرمایا کہ ''کیفیۃ غیر معقول'' ہے۔ استواء اس کا مجہول نہیں ہے۔ ایمان اس پر رکھنا واجب ہے اور سوال اس کے بارے میں کرنا بدعت ہے۔ اور مجھے اندیشہ ہے کہ تم گمراہ ہو، پھر اس کے نکال دینے کا حکم کیا تو اس پر عمل ہوا۔

''عن جعفر بن عبدالله قال جاء رجل الىٰ مالك بن انس فقال ياابا عبدالله ''الرحمن علىٰ العرش استوىٰ ''كيف استوىٰ؟ قال فما رأيت مالكا وجد من شيء كوجدته من مقالته وعلاه الرحضاء يعني العرق قال واطرق القوم جعلوا ينتظرون مايأتي منه فيه قال فسرى عن مالك فقال الكيف غير معقول و الاستواء منه غير مجهول و الايمان به واجب و السوال عنه بدعة فاني اخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج.'' (۱)

اگر ''علو'' کی تین اقسام ان آیات کی تفسیر میں اس زمانے میں مروج ہوتے۔ تو امام مالکؒ سے اس سوال کی کیا ضرورت تھی؟ اور خود مالک کو یہ طویل راستہ اختیار کرنے کی کیا حاجت تھی؟ صاف کہہ دیتے ''علو تجلیاتی'' ہے۔ پھر الاستواء منہ غیر مجہول کہنے کا کیا تک تھا؟ کیا استواء بمعنیٰ ''علو تجلیاتی'' معلوم ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے۔ تو پھر پوری امت کے بارے میں یہ کہنا پڑے گا کہ وہ امام مالکؒ کے اس قول کو نہ سمجھ سکے، معاذ اللہ۔ خود اساطین اشاعرہ نے قول مالکؒ کو ذات الٰہی سے متعلق قرار دیا ہے۔

احمد بن سلمہ کہتے ہیں کہ میں نے اسحاق بن راہویہؒ سے سنا، وہ کہتے تھے کہ میں اور بدعتی ابراہیم بن ابی صالح، امیر عبداللہ بن طاہر کی مجلس میں جمع ہو گئے۔ تو امیر نے مجھ سے احادیث نزول کے بارے میں سوال کیا۔ میں نے نصوص سنا دیئے۔ تو ابن ابی صالح نے کہا کہ میں اس رب کا منکر ہوں جو ایک آسمان سے دوسرے میں اترتا ہے تو میں نے کہا کہ میں ایمان رکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کے ہر اس فعل پر جسے وہ چاہتا اور کرتا ہے:

۱۔ شرح اصول الاعتقاد، ۳/ ۴۴۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"احمد بن سلمة سمعت اسحاق بن راهويه يقول جمعني وهذا المبتدع يعني ابراهيم بن ابی صالح مجلس الامير عبدالله بن طاهر فسألني الامير عن أخبار النزول فسردتها فقال ابن ابی صالح كفرت برب ينزل من سماء الی سماء فقلت آمنت برب يفعل ما يشاء." (۱)

اس روایت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سلف طیب کے زمانے کے "بدعتی" بھی ہمارے زمانے کے "نام نہاد" اہل سنت سے اچھے اور فہمیدہ لوگ تھے کہ "نزول" اور "استوا" کو ذات الٰہی سے متعلق سمجھتے تھے اگرچہ اس کا انکار کرتے تھے۔

ہمارے زمانے کے "اہل سنت" کا کہنا ہے کہ اس استواء سے "علو تجلیاتی" مراد ہے۔ اگر سلف طیب کو یہ تحریف سوجھتی تو پھر ابراہیم بن ابی صالح کیوں "كفرت برب ينزل من سماء الی سمآء" کہتے؟ اور ابن راہویہؒ نے کیوں اسے نہیں سمجھایا کہ اہل ظواہر میں سے نہ بنو اور کفر نہ کرو۔ اس سے "نزول ذاتی" مراد نہیں ہے۔ "نزول تجلیاتی" مراد ہے۔ مگر اس کے باوجود بعض سلف کے کلام میں "بذاتہ" کا لفظ وارد ہے۔

مراد ان سلف کے بزرگوں کا ان لوگوں پر رد کرنا ہے۔ جو "استواء" کی تاویل "استیلاء" سے کرتے ہیں جیسے انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ذاتی بلندی ہے یہ رد ہے ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ذاتی بلندی نہیں ہے بلکہ صرف صفاتی بلندی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر اصل قاعدہ یہ ہے جس میں کوئی اشکال اور اشتباہ نہیں ہے کہ جس چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے وہ ان کی ذات کی طرف منسوب ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں کہ

"ان كلمة "بذاته" ليس لنا فيها حاجة لان كل فعل اضافه الله الیٰ نفسه فهو الی ذاته لا شك ولهذالا يقال ان الله خلق السموات بذاته لانه هو نفسه الذی خلق السموات و لا يقال ينزل الی السماء الدنيا بذاته فما دام الفعل مضافا الی الله تعالیٰ فهو صادر منه، لكن ورد فی كلام بعض السلف قولهم ان الله استولیٰ علیٰ العرش بذاته ومرادهم بهذاالردّ علیٰ من قال ان الله استولیٰ علیٰ العرش كما قالوا ان الله تعالیٰ عال بذاته ردا علی قول من يقول الله عال بصفاته لا بذاته والا فان القاعدة التی ليس فيها اشكال ان كل شیء اضافه الی نفسه فهوا ليه نفسه." (۲)

۱۔ مختصر العلو، ص ۱۹۱ ۲۔ شرح السفاریہ، ص ۲۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس عبارت کا حاصل یہ ہے جس کو ہم بلا تشبیہ بطور مثال پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم کہیں "زید چھت پر کھڑا ہے" تو اس سے ہر معقول آدمی یہی سمجھے گا کہ وہ بذاتہ چھت پر کھڑا ہے یہ کوئی بھی نہیں سمجھے گا کہ اس کی صفات یا اس کی تجلی چھت پر ہے۔ یہاں "بذاتہ" یا "ذات سمیت" لگانے کی ضرورت قطعاً نہیں ہوگی کہ زید "بذاتہ" یا "زید ذات سمیت" چھت پر کھڑا ہے۔ اس لفظ کے لگانے کی ضرورت تب پڑتی ہے جب کوئی آدمی اس کا غلط مفہوم لے رہا ہو۔ یہی باعث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں جہاں اپنی ذات کی طرف افعال منسوب کیے ہیں وہاں وہاں "بذاتہ" کی قید نہیں لگائی ہے کیونکہ انہوں نے معقول انسانوں کو مخاطب بنایا ہے جو اس کے کلام کو سمجھنے کی بھرپور صلاحیت رکھتے تھے۔

حاصل شیخ ابن عثیمینؒ کی اس عبارت کا یہ ہے کہ جن لوگوں نے "بذاتہ" کا اضافہ کیا ہے تو وہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو استواء سے استیلاء مراد لیتے ہیں۔ جیسا کہ بعض لوگ علو سے علو بالصفات مراد لیتے ہیں تو اس پر رد کرنے کے لیے کوئی "عال بذاتہ" کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہی ہوگا کہ علو اس کی ذات کے لیے ثابت ہے۔ صفات تک محدود نہ رکھے۔

۲۔ تجلیاتی علو کا ماخذ

دوسری توضیح اس عبارت کے حوالے سے ہماری یہ ہے کہ استواء علی العرش کی تعبیر "علو تجلیاتی" سے کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے یہ ثابت کیا جائے کہ صحابہ کرام کے دور زرّیں میں اس کا وجود تھا اور صحابہ کرام اس کو اپنے درمیان مستعمل کرتے تھے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تب آگے راستہ آسان ہو جائے گا۔

اگر یہ بات ثابت نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس مفہوم کا مخاطب بنایا۔ جو ان کے صدیوں بعد صوفیاء نے ایجاد کیا اور پھر اس تاویل سے یہ فائدہ نکل آئے گا کہ منکرین حدیث کو غلبہ حاصل ہوگا وہ کہیں گے کہ "اقامت صلوٰۃ" کا وہ مفہوم نہیں ہے جو سلف طیب نے مقرر کیا ہے بلکہ وہ ہے جو مفکر قرآن پرویز نے مقرر کیا ہے۔

اس پر قادیانی حضرات اٹھ کھڑے ہوں گے کہ اگر ایسا ہو سکتا ہے تو پھر "خاتم" کا بھی وہ مطلب نہیں ہے جو سلف طیب نے متعین کیا ہے بلکہ وہ ہے جو غلام احمد قادیانی اور خلیفہ نور الدین نے مقرر کیا ہے۔

رافضی کہیں گے کہ "امام" کا مطلب وہ ہے جو ہمارے اکابر نے متعین کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پھر ایک ایسا دروازہ کھل جائے گا جس کا بند کرنا کسی کے بس میں نہیں ہوگا۔ "علو تجلیاتی"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو اصلاً صوفیا نے ایجاد کیا ہے مگر پھر اس کو بہت سارے اہل قلم نے اپنایا۔ ہمارے زمانے کے ایک مشہور عالم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے بھی سورۃ اعراف کی تفسیر میں لکھا ہے:

''خدا کے استواء علیٰ العرش (تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہونے) پر ہونے کی تفصیلی کیفیت کو سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق کے بعد کسی مقام کو اپنی اس لامحدود سلطنت کا مرکز قرار دیکر اپنی تجلیات کو وہاں مرتکز فرما دیا ہو اور اسی کا نام عرش ہو جہاں سے سارے عالم پر وجود اور قوت کا فیضان ہو رہا ہے اور تدبیر بھی فرمائی جا رہی ہے۔''(۱)

اس عبارت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ انہوں نے بھی استواء علی العرش کو ''علو تجلیاتی'' پر محمول کیا ہے اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ان کو ''عرش'' کے اس مفہوم میں شک ہے جو احادیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام میں وارد ہے اور جس پر سلف طیب کا اتفاق ہے۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''یہ آیت متشابہات میں سے ہے جس کے معنیٰ کو متعین کرنا مشکل ہے۔ ہم نہ یہ جان سکتے ہیں کہ عرش کیا چیز ہے؟ اور نہ یہی سمجھ سکتے ہیں کہ قیامت کے روز آٹھ فرشتوں کے اس کو اٹھانے کی کیا کیفیت کیا ہوگی؟''(۲)

ان خط کشیدہ الفاظ پر ذرا غور سے تأمل فرمالیں تو یہ بات صاف نظر آجائے گی کہ مولانا مودودیؒ کو عرش کے اس مفہوم تک رسائی نہیں ہوسکی ہے جو درج ذیل احادیث میں وارد ہے:(۳)

''ان عرشه علیٰ سمٰوٰته لهکذا (٤) اور ثم فوق ذلك العرش بين أسفله و اعلاه.''

(٥) اور وفوقه عرش الرحمن (٦) اور فاذا أنا بموسیٰ آخذ بقائمة من قوائم العرش (٧) وغیرہ خیر یہ تو ایک ضمنی بات تھی۔ ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ اگر ڈاکٹر صاحب اپنے ماخذ کا ذکر کرتے تو بہت بہتر ہوتا مگر وہ عموماً ماخذ کا حوالہ نہیں دیتے۔ تاکہ لوگ یہ سمجھ جائیں کہ یہ ان کی تحقیقات عالیہ ہیں پھر اچھا ہوتا اگر ہم ان کے ماخذ کو نہ جانتے۔

۱- تفہیم القرآن، ۲/۳٦ ۲- تفہیم القرآن، ٦/٧۵

۳- یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ ہمارے نقطۂ نظر میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ جہمی مذہب کے پیروکار تو ہرگز نہیں ہیں، البتہ فخر الدین رازیؒ اور ابو حامد غزالیؒ سے متاثر ضرور ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلے میں ان سے یہ افکار صادر ہوئے ہیں۔ مگر دیگر مقامات پر ان سے اختلاف بھی کر لیتے ہیں۔ جیسا کہ اگلی جلدوں سے واضح ہو جائے گا۔

۴- ابوداؤد ۵- مسند احمد ٦- البخاری ٧- بخاری و مسلم

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

جانا پڑا رقیب کے در پر ہزار بار
اے کاش جانتا نہ تری رہ گزر کو میں

عرش کا انکار جہمیت ہے

پچھلی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ صاحب تفہیم مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کو ''عرش'' کے اس مفہوم پر شرحِ صدر حاصل نہیں ہے جو اہل سنت کے ہاں مسلم ہے۔ اب اہل سنت کے ہاں اس کا کیا مفہوم ہے؟ تو شیخ صالح بن عبدالعزیزؒ لکھتے ہیں کہ

''اذا تقرر هذا فلنعلم ان اثبات العرش عند اهل السنة و الجماعة هو اثبات مخلوق عال فوق المخلوقات و ان له صفة و انه يحمل و ان له قوائم و هو اعلىٰ مخلوقات الرب جل و عز و علىٰ ذلك يكون قوله ''استوىٰ على العرش'' يقتضى ان يكون معناه على العرش لان العرش موصوف بالعلو۔''(۱)

یہ بات ثابت اور مقرر ہوگئی تو اب ہمیں جاننا چاہیے کہ عرش الٰہی کے اثبات کا معنیٰ یہ ہے کہ ہم مخلوقات کے اوپر ایک اور عالی مخلوق کا اثبات کرتے ہیں اور اس کے لیے صفت بھی ثابت ہے اور اس کو اٹھایا بھی جا سکتا ہے اس کے پاؤں بھی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے سب سے بلند مخلوق ہے اسی بنا پر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''الرحمٰن استویٰ علی العرش'' کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بلند ہوا ہو کیونکہ عرش علو سے موصوف ہے۔

یہاں اس بات کو بھی جاننا لازم ہے کہ جہمی لوگ عام طور پر عرش سے کوئی مخلوق مراد نہیں لیتے۔ مگر بعض لوگ ملک اور اقتدار کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

''البتہ یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی حکومت اور فرمان روائی اور اس کے معاملات کا تصور دلانے کے لیے لوگوں کے سامنے وہی نقشہ پیش کیا گیا ہے جو دنیا میں بادشاہی کا ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہی اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں جو انسانی زبانوں میں سلطنت اور اس کے مظاہر و لوازم کے لیے مستعمل ہیں۔ کیونکہ انسانی ذہن اسی نقشے اور انہی اصطلاحات کی مدد سے کسی حد تک کائنات کی سلطانی کے معاملات کو سمجھ سکتا ہے۔ یہ سب کچھ اصل حقیقت کو انسانی

۱۔ اللآلی البہیۃ، ۴۲۲/۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

فہم سے قریب تر کرنے کے لیے ہے اس کو بالکل لفظی معنوں میں لینا درست نہیں ہے۔"(۱)

عرش کا یہ مفہوم قطعاً درست نہیں ہے، جس کی کئی وجوہات ہیں:

اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نے سب سے پہلے قریش اور پھر سارے عرب کو مخاطب بنایا اگر عرب میں اس طرح کی سلطانی اور اقتدار کا وجود ہوتا تب قرآن مجید اس طرز تخاطب کو اپناتا تو کوئی بات ہوتی لیکن جب عرب میں اس طرح کے کسی اقتدار کا نقشہ ہی نہیں تھا تب اس کشید شدہ مفہوم اور مطلب کو کیوں کر صحیح قرار دیا جاسکتا ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بات ایسی ہوتی جیسے یہ صاحب دعویٰ کرتے ہیں تب تو چند جملوں میں اس مفہوم کو بیان کیا جاسکتا تھا۔ پورے قرآن میں جگہ جگہ اس کو بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

تیسری بات یہ ہے کہ اگر ان آیات واصطلاحات سے سلطانی کے اصل مفہوم کو انسانی ذہن سے قریب کرنا تھا تب اس لحاظ سے چاہیے تھا اور سارے مفسرین کو چاہیے تھا کہ اس فکر کو محور و مرکز بناتے۔ مگر تمام لوگ جانتے ہیں اور خود اس صاحب کو بھی اعتراف ہے کہ مفسرین نے اس مطلب سے اعراض کیا ہے یہ اس بات کی مضبوط دلیل ہے کہ یہ مطلب اس صاحب نے زبردستی قرآن مجید سے کشید کیا ہے۔

ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ جہمی لوگ "عرش" کو یا تو بالکل نہیں مانتے یا پھر اس سے ملک اور اقتدار کے مفہوم میں لیتے ہیں اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ "عرش" کا انکار جہمیوں کا وطیرہ ہے۔ شیخ صالح بن عبدالعزیز لکھتے ہیں:

"والمبتدعة نازعوا فی ان العرش علیٰ ما وصفنا وسبب المنازعة انهم راؤا انهم لو قالوا ان استوىٰ بمعنىٰ استولىٰ كما هو المشهور عن الاشعرية والمعتزلة ومن شابههم فيكون هنا تخصيص الاستيلاء بالعرش يفهم منه ان غير العرش لم يستول عليه فلهذا قالوا العرش ليس علىٰ هذا الوصف الذى وصفتم وانما العرش معناه الملك فاستوىٰ علىٰ العرش يعنى استوىٰ علىٰ الملك هذا قول المبتدعة وبه يتبين سبب واصل الخلاف فى هذه المسئلة." (۳)

بدعتی لوگوں نے عرش کا جو مفہوم ہم نے متعین کیا ہے اس میں نزاع کیا ہے۔ نزاع کا سبب یہ

۱- اللآلی البہیۃ، ۱/۴۲۲

۲- تفہیم القرآن، ۶/۷۵

۳- اللآلی البہیۃ، ۱/۴۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ ان لوگوں نے خیال کیا اگر وہ استواء کو استیلاء و غلبہ کے مفہوم پر محمول کریں جیسا کہ اشاعرہ اور معتزلہ وغیرہ ایسا کرتے ہیں تو یہاں پھر استیلاء عرش کے ساتھ مخصوص ہوگا، اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ غیر عرش پر اللہ تعالیٰ کا غلبہ نہیں ہے اس بنا پر ان لوگوں نے کہا کہ عرش اس مفہوم کے مطابق نہیں ہے جو تم نے بیان کیا ہے بلکہ عرش کا مطلب ہے ملک واقتدار۔ ''استویٰ علیٰ العرش'' کا مطلب یہ ہوگا کہ اقتدار پر غلبہ پایا یہ بدعتی فرقوں کا قول ہے۔ اسی تحقیق سے اس مسئلہ میں اختلاف کا اصل وسبب ظاہر ہو جاتا ہے۔

امام قرطبیؒ بھی لکھتے ہیں کہ

''وارباب الالحاد يحملونها علىٰ عظم الملك وجلالة السلطان وينكرون وجود العرش والكرسي وليس بشيء واهل الحق يجيزونهما اذفي قدرة الله متسع فيجب الايمان بذالك.'' (۱)

خلاصہ عبارت کا اوپر موجود ہے۔ ہم پہلی جلد میں بھی ''عرش'' پر تفصیلا بحث کر چکے ہیں۔ اور بتایا ہے کہ اہل بدعت عرش کے وجود کے منکر ہیں۔ احباب ایک نظر اس پر بھی ڈال لیں۔

عرش کا اثبات اور ائمہ اہل سنت

جب یہ بات محقق ہوگئی کہ اہل بدعت ''عرش'' کے وجود میں نزاع کرتے ہیں تو اب یہ بات بھی سننے کی ہے کہ وہ ''اہل بدعت'' یا تو جہمیہ محضہ ہیں یا پھر اس سے متاثر لوگ اور گروہ۔ امام ابوسعید دارمیؒ فرماتے ہیں:

''وما ظننا انا نضطرالى الاحتجاج علىٰ احد ممن يدعى الاسلام في اثبات العرش والايمان به حتى ابتلينا بهذه العصابة الملحدة في آيات الله فشغلونا بالاحتجاج لما لا تختلف فيه الا مم قبلنا.'' (۲)

ہمارا نہیں خیال تھا کہ ہم ''عرش'' کے اثبات کرنے اور اس پر ایمان رکھنے میں حجت و برہان ان لوگوں پر قائم کرنے کے لیے محتاج ہو جائیں گے جو اسلام کے دعویدار ہیں۔ یہاں تک کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی آیات میں الحاد کرنے والے اس گروہ (یعنی جہمیہ) سے واسطہ پڑا تو انہوں نے ہمیں اس چیز کے لیے احتجاج کرنے میں مشغول کیا کہ جس میں ہم سے پہلے امتوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا تھا۔

۱- الجامع ،۴/ ۲۷۷
۲- الرد علی الجہمیۃ ،ص ۴۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اور شیخ ابن بطہ حنبلیؒ نے لکھا ہے کہ

"اعلموا رحمکم الله ان الجهمية تجحد ان لله عرشا وقالوا لا نقول ان الله علىٰ العرش لانه اعظم من العرش ومتىٰ اعترفنا انه علىٰ العرش فقد حددناه وقد خلت منه اماكن كثيرة غير العرش فرد وانص التنزيل وكذبوا اخبار الرسول عليه الصلوٰة والسلام." (۱)

جان لو۔ اللہ تم پر رحم فرمائیں کہ جہمیہ فرقہ اس بات کا منکر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش ہو ان کا کہنا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا اقرار نہیں کرتے کیونکہ اللہ تعالیٰ عرش سے بڑا ہے جب ہم نے اعتراف کیا کہ وہ عرش پر مستوی ہے تو پھر ہم نے اسے محدود کیا اور اس سے عرش کے علاوہ بہت سارے مکانات خالی ہو گئے اس وجہ سے انہوں نے قرآن مجید کی نصوص کو رد کیا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی احادیث کی تکذیب کی ہے۔

اور ابن ابی شیبہ العبسیؒ نے لکھا ہے کہ

"ذكروا ان الجهمية يقولون ان ليس بين الله عزوجل وبين خلقه حجاب وانكروا العرش وان يكون هو فوقه وفوق السموات." (۲)

اہل علم نے ذکر کیا ہے کہ جہمیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہے اور انہوں نے عرش کا انکار کیا ہے اور اس بات کا بھی کہ اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہو اور آسمانوں کے اوپر اس کے ہونے کا بھی انکار کیا ہے۔

یہاں ہم انہی اشارات پر اکتفا کرتے ہیں اور اصل موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

۳۔ علو تجلیاتی اور مفسرین

اس حوالے سے ہماری تیسری توضیح یہ ہے کہ ہم نے اہل سنت والجماعت (بمقابلہ معتزلہ و جہمیہ) کے اکثر بڑی تفاسیر کا مطالعہ کیا ہے۔ اس میں "علو تجلیاتی" کا تو نام ہی نہیں ہے البتہ "علو رتبی" جس کو ڈاکٹر صاحب "علو صفاتی" کا نام دیتے ہیں۔ متاخرین اشاعرہ کی تفاسیر میں ہے مگر سلف طیب سے قطعاً منقول نہیں ہے۔

امام ابن جریر طبریؒ نے اگرچہ ترجیح حنابلہ اور اہل حدیث کی طرح "علو ذاتی" کو دی ہے مگر لکھا ہے کہ

۱۔ الابانۃ، ۳/ ۱۶۸ ۲۔ کتاب العرش، ص ۴۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استواء کے کلام عرب میں بہت سے معانی موجود ہیں جیسے تمام وکمال، استقامت اور درستگی، کسی چیز پر متوجہ ہونا اور استیلاء اور علو وارتفاع:

"قال ابو جعفر واولی المعانی بقول اللہ "ثم استوی الی السماء" علا علیھن وارتفع فدبرھن بقدرتہ وخلقھن سبع سموات" (۱)

پھر ان لوگوں پر سخت تنقید کی ہے جو استواء کو "علو" کے مفہوم سے پھیرتے ہیں۔ احباب خود دیکھ سکتے ہیں۔ مگر اس پوری بحث میں "علو صفاتی" اور "تجلیاتی" کا نام ونشان نہیں ہے دیگر مفسرین مثلاً ابو منصورؒ ماتریدی، جناب فخر الدین رازیؒ، شیخ محمود آلوسیؒ، ابو عبداللہ قرطبیؒ، ابن عطیہ غرناطیؒ، ابو القاسم زمخشریؒ نے بھی اس "علو تجلیاتی" کا نام نہیں لیا ہے۔ مثلاً ابو منصورؒ لکھتے ہیں:

"فما بال المشبھۃ فھمت من اضافۃ الاستواء علیٰ العرش المعنیٰ المکروہ علیٰ احتمال الاستواء معانی سوی الذی ذکروا؟ اذ یقال استویٰ تم، استویٰ علیٰ، استویٰ استقر، استویٰ استولیٰ." (۲)

جب استواء میں تمام وکمال، علو، استقرار اور استیلاء کے معانی کا احتمال موجود ہے تو پھر مشبہہ کو کیا ہوا ہے کہ انہوں نے عرش الٰہی کی طرف استواء کی نسبت سے مکانیت کو سمجھ لیا ہے؟

اس ابو منصور صاحب نے بھی اس مسئلہ پر جگہ جگہ بحث کی ہے مگر اس میں ڈاکٹر صاحب کے ذکر شدہ تاویلات کا کوئی پتہ نہیں ہے۔ جناب رازیؒ نے اپنی تفسیر الکبیر میں ۱۲ صفحات کی مفصل بحث کی ہے مگر اس میں بھی "علو تجلیاتی" کی کوئی تجلی نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب جہمیت زدہ اشاعرہ سے نصوص کا جواب نہیں ہو رہا تھا تو پھر انہوں نے یہ شوشہ صوفیا سے لیکر چھوڑا تا کہ تاویل کا ایک نیا دروازہ کھل جائے اور سلفی مکتب فکر کے محقق نوجوان حملہ آور ہونے کے بجائے دفاعی پوزیشن اختیار کرلیں۔ یا کم از کم اس میں مشغول ہوجائیں حالانکہ ہمارے لیے یہی بات کافی وشافی ہے کہ سلف طیب میں سے کسی نے "علو تجلیاتی" کا ذکر نہیں کیا ہے اور مخالف کی تردید کے لیے یہی بس ہے کہ لغت کی کتابوں میں اور شروح میں متقدم شارحین میں سے کسی نے اس توجیہ کو بیان نہیں کیا ہے۔

جناب رازیؒ نے ایک جگہ صاحب کشاف کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

"زمخشری سے جواب میں کہا جائے گا کہ تو یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور حقیقت سے مجاز کی طرف تب جانے کی اجازت ہوتی ہے جب

۱۔ تفسیر طبری، ۱/۳۱۲ ۲۔ التاویلات، ۲/۲۴۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس بات پر دلیل قائم ہو جائے کہ اس کلام کا حقیقت پر محمول ہونا ممتنع ہے۔ تب اس کا مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا اور اگر اس نے اس اصل کا انکار کیا تو پھر قرآن حجت ہونے سے بالکلیہ نکل جائے گا کیونکہ ہر آدمی پھر کہے گا کہ فلان آیت سے مقصود فلان فلان بات ہے۔ میں آیت کو اس مطلب پر محمول کرتا ہوں اور ظواہر نصوص کی طرف التفات نہیں کرے گا۔ پھر ان کو مخاطب کر کے لکھا کہ

"ولا يمكنك ان تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنىٰ الا اذا اقمت الدلالة علىٰ ان حمل هذه الالفاظ علىٰ ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حمله علىٰ المجازات ثم تبين بالدليل ان المعنىٰ الفلانى يصح جعله مجازا عن تلك الحقيقة ثم تبين بالدليل اف هذا المجاز اولىٰ من غيره واذا ثبت هذه المقدمات وترتيبها علىٰ هذاالوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذى عليه تعويل اهل التحقيق." (۱)

تیرے لیے ظاہر کلام کو اس معنیٰ سے پھیرنا ممکن نہیں ہے مگر اس وقت جب تو دلیل قائم کرے کہ ان الفاظ کا ظاہر پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ اس وقت ان کا مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا پھر دلیل سے یہ بات واضح کرو گے کہ فلان معنیٰ کا اس حقیقت سے مجاز بنانا صحیح ہے پھر تم اس کے بعد دلیل سے یہ واضح کرو گے کہ یہ مجاز دوسرے مجازات سے اولیٰ ہے۔ جب یہ مقدمات اور ان کی ترتیب اسی طریقہ سے ثابت ہوگی تو پھر وہی درست راستہ بنے گا جس پر اہل تحقیق کا اعتماد ہے۔

''اہل تحقیق'' جن میں خیر سے ہمارے ڈاکٹر صاحب کا نام نامی بھی شامل ہے' کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دلائل سے نصوص کو ظاہر پر محمول کرنے کا امتناع ثابت کرتے ہیں پھر دلائل سے فلان معنیٰ کا اس حقیقت سے مجاز بنانے کی صحت ثابت کرتے ہیں، پھر دلائل سے یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ یہ مجاز دیگر مجازات سے اولیٰ وانسب ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کیا طریقہ اپنایا ہے۔ لکھتے ہیں کہ

''اللہ تعالیٰ کے لیے مطلق فوقیت، اور بلندی کا ذکر ہو، تو اس میں تین طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ علو ذاتی، علو صفاتی، علو تجلیاتی۔ ''علو ذاتی'' تو ان وجوہات سے نہیں ہو سکتی جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ مرتبہ یا صفات کی بلندی یہ تقاضا نہیں کرتی ہے کہ صرف جہت فوق کے ساتھ اس کا تعلق ہو

۱- الکبیر، ۹/۷۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

البتہ "علوتجلیاتی" ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوقیت ثابت کر سکتی ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے نہ دلیل سے نص کو ظاہر پر محمول کرنے کے امتناع کو ثابت کیا ہے اور نہ ہی کسی معنیٰ کو اس حقیقت سے مجاز ہونے پر دلیل قائم کی ہے اور نہ پھر اس مجاز کو دوسرے مجازات سے اولیٰ ہونے پر کوئی دلیل قائم کی ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ "رئیس دارالافتاء والتحقیق" بنے پھرتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ فاسد شبہات کو دلائل کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ اور نہ ہی ایسے شبہات کو پیش کرنے سے کوئی آدمی "محققین" کی صف میں شامل ہو سکتا ہے۔

۴- بعید احتمال پر نص کا حمل کرنا تحریف ہے

ہماری چوتھی توضیح یہ ہے کہ بلا دلیل نصوص کو بعید احتمالات پر محمول کرنا تحریف ہے۔ شیخ مصطفیٰ بجنوریؒ لکھتے ہیں:

"چونکہ شریعت اسلامی میں کہیں دلیل نقلی قطعی اور دلیل عقلی قطعی میں تعارض نہیں ہوا ہے اس وجہ سے اس کا تو بیان ہی چھوڑ دیا گیا اور صورت دوئم یعنی یہ کہ دلیل نقلی ظنی ہو اور دلیل عقلی بھی ظنی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں دونوں اس بات میں برابر ہے کہ جانب مخالف کا کسی درجے میں احتمال رکھتی ہو لیکن اس کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ عقلی دلیل کو ترجیح دیں اور دلیل لفظی کو تاویل وتوجیہ کر کے دوسرے بعید احتمال پر محمول کریں۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی تحریف ہے۔ اور ہم کو جو کچھ حکم شریعت کا معلوم ہوا ہے۔ وہ قرآن کے الفاظ یا حدیث کے الفاظ کے ذریعے معلوم ہوا ہے۔ اس صورت دوم میں وہ دلیل گو دوسرے معنیٰ کو بھی متحمل ہے مگر برابر درجہ میں نہیں بلکہ ایک معنیٰ قریب ہے اور دوسرا بعید اور ہر زبان میں یہ طرز عمل ہے کہ حتی الامکان الفاظ کو ظاہری اور قریب معنوں پر جن کو متبادر معنیٰ کہتے ہیں محمول کرتے ہیں۔ ہاں اگر کوئی وجہ معقول ہو اور الفاظ میں گنجائش ہو تو اور بات ہے بلا اس کے کسی عبارت کے معنیٰ قریب کا چھوڑنا ہرگز درست نہیں ہے اگر ایسا کیا جائے تو وہ اس قاعدہ فطری کے خلاف ہے جس کو کہا جا سکتا ہے کہ متکلم کے مراد کو چھوڑنا ہے اس واسطے ہم نے اس کو تحریف کہا ہے یہ قاعدہ فطری ہے کہ دنیا کا اکثر کاروبار اسی قاعدے پر چل رہا ہے مثلاً کوئی شخص ریل کے اسٹیشن پر پہنچ کر نوکر سے کہے کہ ٹکٹ لے لو اور وہ اس کی تعمیل اس طرح کرے کہ ایک پیسے کا ٹکٹ ڈاکخانہ کا خرید لے اور آقا صاحب کے ہاتھ میں دے دیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو یہ تعمیل حکم نہ ہوگی اس میں اس سے زیادہ کیا غلطی ہے کہ اس نے ٹکٹ کے الفاظ کو ظاہری معنیٰ سے پھیر دیا ہے کیونکہ ٹکٹ کا لفظ بوقت اسٹیشن پر ہونے کے اس معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ گو ڈاکخانہ کے ٹکٹ پر بھی بولا جاتا ہے جب ایک معمولی انسان کے حکم میں معنیٰ قریب کو بدلنا بلا وجہ درست نہیں ہے تو شریعت کے الفاظ میں جو احکم الحاکمین کا فرمودہ ہے یہ بدلنا کیسے درست ہوگا؟ اگر یہ درست ہو تو شریعت کوئی چیز ہی نہیں رہے گی بلکہ جس قانون میں یہ گنجائش دی جائے گی وہ بالکل درہم برہم ہو جائے گا ''(۱)

امید ہے کہ اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کی وہ غلط فہمی بھی دور ہوگئی ہوگی جو انہوں نے لکھا تھا کہ ''تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے۔ کیونکہ تاویل اس وقت کی جاتی ہے جب آدمی نص میں مذکور (حکم) کو ثابت مانے۔ لیکن پھر کسی وجہ سے ظاہری معنیٰ لینا ممکن نہ ہو اس وقت کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا ہے'' کیونکہ بجنوریؒ نے لکھا کہ اسٹیشن پر ہونے کے وقت ریل کے ٹکٹ کے حکم کو ڈاک کے ٹکٹ کے بدلنے سے امر کے حکم کی تعمیل نہ ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سب اہل تاویل کا ایک حکم نہیں ہے۔ کما زعم الدکتور المحقق بزعمہ۔

۵- دلائل درکار ہیں شبہات نہیں

پانچویں اور آخری توضیح اس حوالے سے یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمانا کہ ''علو ذاتی'' تو ان وجوہات سے نہیں ہو سکتی۔ جو اوپر ہم نے ذکر کی ہے۔ مضحکہ خیز بات ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ انکو ''علو ذاتی'' کے ممتنع ہونے پر دلائل پیش کرنے چاہیے تھے حالانکہ ابھی تک ہمارے سامنے ایسی کوئی بات نہیں آئی ہے جس کو ''دلیل و برہان'' کا نام دیا جا سکے۔ زیادہ سے زیادہ ان کو شبہات کا نام دیا جا سکتا ہے اور شبہات سے کوئی چیز منع تو نہیں ہو سکتی بلکہ شبہات تو دنیا کی ہر حقیقت پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ کے نفس وجود پر بھی لوگوں کے بڑے بڑے شبہات ہیں۔ جن کو حل کرنے میں بہت سے مشاہیر کی زندگیاں صرف ہوئیں تو کیا ان کی وجہ سے یہ کہنا درست ہوگا کہ ''اللہ تعالیٰ کے نفس وجود کو اس لیے مانا نہیں جا سکتا کہ چند لوگوں نے کچھ شبہات اور وجوہات ذکر کیے ہیں؟ نہیں یہ بات نہیں صحیح اسی طرح رویت باری تعالیٰ کے مسئلے میں اشاعرہ پر اس بدر جہا بڑے شبہات وارد ہیں مگر اشاعرہ کے محققین کا کہنا کہ رویت باری تعالیٰ کے استحالہ پر کوئی حجت موجود نہیں ہے تو ایسے میں حنابلہ اور سلفی بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جہت فوق کے ساتھ خاص ہونے کے استحالہ پر کوئی حجت قائم نہیں ہے بلکہ صرف شبہات ہیں۔ ابو حامد غزالیؒ نے بہت پہلے لکھا تھا کہ

۱- اسلام اور عقلیات، ص ۹۷، ۹۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"ولا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها الا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف علىٰ التحقيق الى البراهين اذيقول الحنبلي لا برهان علىٰ استحالة اختصاص البارى بجهة فوق ويقول الاشعرى لا برهان علىٰ استحالة الرؤية وكأن كل واحد لا يرضى بما ذكره الخصم ولا يراه دليلاً قاطعا." (۱)

اوپر کے درجے سے نیچے درجے کی طرف عدول کرنے اور جانے کی اجازت صرف ضرورت برہان سے ہوگی۔ پس تحقیق کی روشنی میں اختلاف کا رجع براہین کی طرف ہے۔ اس لیے کہ حنبلی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جہت فوق سے مختص ہونے کے استحالہ پر کوئی دلیل و برہان قائم نہیں ہے اور اشعری کہتا ہے کہ رویت باری تعالیٰ کے استحالہ پر کوئی برہان قائم نہیں ہے گویا کہ ہر ایک اس بات پر راضی نہیں ہے جو اس کے خصم نے ذکر کیا ہے اور اس کو دلیل قاطع خیال نہیں کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ متقدمین کے پیش کردہ اُدلہ بھی مجرد استبعاد ہے۔ اُدلہ نہیں ہیں۔ تو ڈاکٹر صاحب کے واہی شبہات کو کون اُدلہ و براہین تسلیم کرے گا؟

لطف کی بات یہ ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب کو بھی یہ احساس ہے کہ اس کے پیش کردہ چیزیں براہین نہیں ہیں اس لیے تو انہیں "وجوہات" کا نام دیا ہے دوسرے اس وجہ سے بھی مضحکہ خیز ہے کہ ان کا خیال شاید یہ ہوگا کہ بڑے اور اکابر سلفی تو خاموشی کو ان کے بقول عافیت سمجھتے ہیں۔ کوئی اور لوگ ایسے نہیں ہے کہ ان کے "خوشنما دلائل" رد کر سکے لہٰذا انہوں نے یہ کہنا اپنا حق سمجھا کہ "علو ذاتی" تو ذاتی نصوص سے مراد نہیں ہو سکتی۔ اسے کیا خبر ہے کہ اگر اکابر سلفی دیگر علمی محاذوں پر مصروف ہیں ڈاکٹر صاحب کے "خوشنما دلائل" کے لیے ان کے اصاغر بھی کافی ہیں۔

مکتب کے معمولی طالب علم بھی انکے "خوشنما دلائل" کے تار و پود و بکھیر سکتے ہیں۔ اور وہ اب الحمدللہ "ھباء منثورا" ہو گئے۔ ویسے ایک بات یہ بھی معلوم ہو گئی کہ اسے اپنے مذہب کا بھی پتہ نہیں ہے ورنہ وہ "اہل تحقیق" کے معتمد اور مستند راستے سے ہرگز ہرگز اعراض نہ کرتے اور نہ ان مکھی کے جال جیسے شبہات پر گزارہ کرتے۔

۱۔ فیصل التفرقۃ،ص ۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تجلی الٰہی کا مبحث

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں کہ

"تجلی کی ایک مثال وہ ہے جو بیابان میں رات کے وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے آگ کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ عرش پر ایسی ہی عالیشان تجلی قائم ہوا اور اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہوں۔ جب یہ احتمال موجود ہے اور "علو ذاتی" یا "استواء ذاتی" کے خلاف دلائل بھی موجود ہیں تو استواء ذاتی پر جزم کرنا حد سے تجاوز کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایک کیفیت کو متعین کرنا ہے جس کا عام عقل سلیم بھی تقاضا نہیں کرتی" (۱)

احباب ہماری گزارشات پر متوجہ ہوں تاکہ ڈاکٹر صاحب کے براھین وادلہ کا تجزیہ سمجھ آسکیں۔

تجلّی از انسان کی بے بسی

اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب کی بے بسی صاف صاف ظاہر ہے اگر "استواء علی العرش" کو سلف میں کسی نے تجلی قرار دیا ہوتا تو وہ اس کو ضرور بالضرور ذکر کرتے، مگر سلف میں چونکہ ایسی کوئی تاویل موجود نہیں ہے۔ اس لیے محترم نے موسیٰ علیہ السلام کے قصے سے استدلال کیا، مگر یہ استدلال بوجوہ فاسد ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ تجلی اللہ تعالیٰ کی دنیا میں جو ظاہر ہوتی ہے تو وہ اس بنیاد پر ہوتی ہے کہ انسان ضعیف البنیان ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے کی دنیا میں طاقت ہی نہیں ہے۔ اس بات کی توضیح قرآنی آیات سے ہوسکتی ہے۔ ملاحظہ فرمالیں:

"ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب أرنی انظر الیك قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلیٰ ربه للجبل جعله دکا و خر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحنك تبت الیك وانا اول المؤمنین." (۲)

۱- سلفی عقائد ص ۷۱

۲- الاعراف: ۱۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جب موسیٰ ہماری مقررہ مدت پر حاضر ہوا اور اس کے ساتھ اس کے رب نے کلام کیا تو اس نے درخواست کی کہ اے میرے رب مجھے موقع دے کہ میں تجھے دیکھ لوں۔ فرمایا تم مجھے نہ دیکھ سکو گے البتہ پہاڑ کی طرف دیکھو اگر یہ اپنی جگہ پر ٹکا رہ سکے تو تم مجھے بھی دیکھ سکو گے تو جب اس کے رب نے پہاڑ پر اپنی تجلی ڈالی تو اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ پھر جب ہوش میں آیا بولا تو پاک ہے میں نے تیری طرف رجوع کیا اور میں پہلا ایمان رکھنے والا ہوں۔

آیت کے سیاق وسباق سے خود ظاہر ہے کہ پہاڑ پر تجلی کا سبب محض ضعف موسیٰ علیہ السلام ہے۔ مگر ایک مفسر کی عبارت بھی ملاحظہ ہو۔

”ای لن تطیق رؤیتی لان هذه البنیه الآدمیة فی هذه النشأة الدنیویة لا طاقة لها بذلك لعدم استعدادها له بل ما هو اکبر جرما واشد خلقا وصلابتا وهو الجبل لا یثبت لذالك بل یندك ولذا قال تعالیٰ "ولکن انظر الی الجبل" (۱)

یعنی تو میرے دیکھنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ آدمی کا یہ بدن اس دنیا میں رویت باری تعالیٰ کی طاقت نہیں رکھتا کیونکہ اس میں اس کا استعداد ہی نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ بڑا جثہ رکھنے والا اور مضبوط وسنگین جسم والا پہاڑ بھی اللہ تعالیٰ کی تجلی کے لیے ثابت نہیں رہ سکتا بلکہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ اسی خاطر فرمایا کہ ”مگر پہاڑ کی طرف دیکھو“۔

پس جب بات یہ ہے کہ تجلی ذات الٰہی کی دنیا میں انسان کی کمزوری کیوجہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ تو پھر ڈاکٹر صاحب یہ بھی ثابت کرے کہ عرش پر بھی لوگ اسے دیکھتے ہیں۔ اس لیے وہاں بھی ذات الٰہی کے بجائے ”تجلی“ اس کی موجود ہے۔ اگر وہ یہ بات ثابت نہیں کر سکتے تو پھر اس کی یہ کوشش کبھی بار آور نہیں ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے بارے میں تو احباب جانتے ہیں کہ بظاہر ماتریدی ہے، درپردہ اپنے ”امام العصر جرکسی“ کی طرح جہمی فرقے کا رکن رکین ہے۔ جیسا کہ پیچھے ہم نے اس کی کتاب کی عبارت سے اس بات پر سند پیش کی ہے۔ اب یہاں چونکہ ”تجلی“ کی بات چلی ہے۔ اس لیے ہم امام اہل سنت احمد بن حنبلؒ کی بات نقل کرتے ہیں وہ جہمیہ پر اعتراض کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ

”وقلنا للجهمیة حین زعموا ان الله فی کل مکان لا یخلو منه مکان دون مکان فقلنا لهم اخبرونا عن قول الله جل ثناء ه "فلما تجلیٰ ربه للجبل

۱- محاسن التاویل، ۷/۲۳۳

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

جعله دكا.(۱) لم تجلىٰ للجبل ان كان فيه بزعمكم؟ فلو كان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلىٰ لشيء هو فيه ولكن الله جل ثناء ه علىٰ العرش وتجلىٰ لشيء لم يكن فيه ورأى الجبل شياء لم يكن رآه قط قبل ذلك"(۲)

ہم جہمیہ سے کہتے ہیں کہ جب ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہیں اور اس سے کوئی مکان خالی نہیں ہے۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں بتاؤ۔ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا." (۳) پس جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی۔ تو اس کے پرخچے اڑا دیئے۔ کیوں اس نے پہاڑ پر تجلی فرمائی، اگر وہ تمہارے زعم کے مطابق اس (پہاڑ) میں تھا؟ اور اگر وہ اس میں تھا جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے تو پھر یہ درست نہیں ہے کہ وہ اس چیز پر تجلی کرے جس میں وہ موجود ہے لیکن اللہ تعالیٰ چونکہ عرش پر ہیں اور اس پہاڑ پر تجلی فرمائی جس میں وہ نہیں تھا اور پہاڑ نے اس چیز کو دیکھا جس کو اس پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''تجلی للجبل'' کی آیت تمام بدعتی فرقوں پر حجت تامہ ہے۔

اثبات تجلی بتصریح نص

دوسری وجہ یہ ہے کہ ''تجلی'' کا اثبات جن مقامات میں اہل علم کرتے ہیں تو وہ محض احتمال کی بنا پر نہیں کرتے کیونکہ احتمال تو بس احتمال ہی ہوتا ہے۔ مشہور دیوبندی عالم مفتی محمد شفیع مرحوم لکھتے ہیں:

''کہ جن متاخرین علماء نے ان چیزوں (مثلاً وجہ، ید، ساق، استواء) کے کوئی معنیٰ بیان فرمائیں ہیں۔ ان کے نزدیک بھی وہ محض ایک احتمال کے درجے میں ہیں کہ شاید یہ معنیٰ ہوں۔ اس معنیٰ کو وہ یقینی نہیں فرماتے اور نرے احتمالات ظاہر ہے کہ کسی حقیقت کا انکشاف نہیں کر سکتے۔ اس لیے صاف اور سیدھا مسلک سلف صالحین اور صحابہ وتابعین ہی کا ہے۔'' (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ ہم لوگ اس کا اثبات نصوص کی تصریح کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں "تجلی للجبل" کی بات ابھی گزر گئی ہے۔ اس لیے اسے دوبارہ معاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ''حجب'' ثابت کرتے

۱- الاعراف: ۱۴۳ ۲- الرد علی الزنادقۃ، ص ۳۲۹

۳- اعراف: ۱۴۳ ۴- معارف القرآن، ۴/۵۰۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔امام ابن زمنینؒ لکھتے ہیں:

"ومن قول اهل السنة ان الله بائن من خلقه محتجب عنهم بالحجب."(۱)

اس طرح کی بات امام ابوسعید دارمیؒ نے بھی لکھی ہے:

"ففي هذا ايضا دليل انه بائن من خلقه محتجب عنهم لا يستطيع جبريل مع قربه اليه الدنو من تلك الحجب." (۲)

اس بنیاد پر اہل سنت والجماعت کا کہنا ہے کہ کوئی شخص دنیا میں اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا کیونکہ ابصار و اجسام فنا کے لیے تخلیق ہوئے ہیں۔احادیث میں وارد ہیں کہ

"لن تروا ربكم حتى تموتوا" (۳)

اور عائشہ اماں رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

"من زعم ان محمداً قد رأى ربه فقد اعظم علىٰ الله الفرية." (٤)

مگر فرقہ جہمیہ اللہ تعالیٰ کے لیے "حجب" کا اثبات نہیں کرتے ہیں۔شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"والجهمية لا ثبت له حجبا اصلا لانه عندهم ليس فوق العرش." (٥)

ایک اور صحیح السند روایت میں ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ان حجب اور پردوں کو ہٹائے۔تو اس کے چہرے کا نور ہر چیز کو بھسم کر دے۔

"لاحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه ببصره." (٦)

تو حاصل ان سب کا یہی ہوا کہ اللہ کو مخلوق دنیا میں نہیں دیکھ سکتی اور اگر وہ اپنے پردے کو ہٹائے تو ہر چیز کو خاکستر بنا دے۔پس موسیٰ علیہ السلام نے جب "آگ" کو دیکھا تو وہ ایک "تجلی" تھی کیونکہ ذات الٰہی کو دیکھنا دنیا میں ممکن ہی نہیں ہے۔محترم کا یہ لکھنا کہ

"غرض غیر مقلدین حضرت جو ابن تیمیہ اور دیگر سلفیوں کے ساتھ موافقت کے دعوایدر ہیں وہ بھی اللہ کی "تجلی" کے قائل ہیں۔"

بالکل درست ہے کیونکہ اس کے پشت پر نصوص اور آثار موجود ہیں۔اگر اس وادی میں اللہ تعالیٰ کی عین ذات موجود ہوتی تب تو ان نصوص کی تردید لازم آتی ہے اور اہل سنت والجماعت نصوص کی تردید کیونکر کر

۱- اصول السنۃ ص ۲۶۴ ۲-الرد علی الجہمیۃ ص ۹۹

۳-ابن ماجہ و ابن خزیمہ اصلہ فی مسلم ۴-مسلم

۵-مجموع الفتاویٰ ۶/۱۰ ۶-مسلم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سکتے ہیں؟ یہاں یہ خیال بھی رہے کہ وہ ''حجب'' اللہ تعالیٰ کو دیکھنے سے مانع ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے دیکھنے سے مانع نہیں ہے۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

''فهي حجب تحجب العباد عن الادراك كما قد يحجب الغمام والسقوف عنهم الشمس والقمر فاذا زالت تجلت الشمس والقمر واما حجبها لله عن ان يرىٰ ويدرك فهذا لايقوله مسلم فان الله لا يخفى عليه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء.'' (۱)

یعنی یہ پردے بندوں کے لیے اللہ تعالیٰ کے دیکھنے سے مانع ہیں جیسا کہ بادل اور چھت سورج اور چاند کو دیکھنے سے مانع ہوتے ہیں۔ جب ہٹ جاتے ہیں یا پھٹ جاتے ہیں تو پھر لوگ اسے دیکھ لیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ پردے اللہ تعالیٰ کے دیکھنے سے مانع ہے۔ یہ بات کوئی مسلمان شخص نہیں کہہ سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر زمین و آسمان کا کوئی ایک ذرہ بھی مخفی نہیں ہے۔

محترم نے یہ جو فرمایا ہے کہ

''اس تجلی کے ذریعے سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور فرعون کے پاس جا کر اس کو تبلیغ کرنے کا حکم بھی ملا۔ اسی قبیل سے اگر کوئی عظیم الشان ''تجلی'' عرش الٰہی پر ہو اور اس کے ذریعے سے امور عالم کی تدبیر کی جاتی ہو تو کیا بعید ہے؟'' (۲)

بہت بعید ہے۔ یہ بات کس نے کہی ہے کہ ''تجلی'' کے ذریعے نبوت ملی اور اس کے ذریعے تبلیغ کا حکم ملا؟ حافظ صلاح الدین یوسف صان اللہ قدرہ جس کا ڈاکٹر صاحب نے حوالہ دیا ہے اس نے تو ایسی کوئی بات نہیں لکھی ہے۔ اور نہ ہم نے اپنے اکابر کی کتابوں میں ایسی چیز دیکھی ہے۔ اگر محترم کی اپنی رائے ہے تو پھر اس کے دلائل فراہم کریں۔ اس تحقیق سے یہ بات روشن ہوگئی کہ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے دیکھئے ہوئے آگ کو ''تجلی'' قرار دینا۔ ان نصوص مذکورہ کا تقاضا ہے اگر کوئی شخص عرش پر ایسی ہی تجلی کا قائل ہو تو پہلے نصوص سے اس بات کا اثبات کرے۔ احتمالات تو بس ہوتے ہی احتمالات ہیں۔ کسی حقیقت کا انکشاف نہیں کر سکتے ہیں۔

تجلی بے جہت نہیں ہوتی

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ ''عرش الٰہی پر کوئی عظیم الشان تجلی'' ہے تو پھر ڈاکٹر صاحب یہ

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/۱۰ ۲- سلفی عقائد، ص ۷۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ثابت کرے کہ وہ ''تجلی'' عرش پر کس طرف سے پڑتی ہے؟ اس بات کی توضیح آلوسی کی ایک عبارت سے ہو سکتی ہے۔ اس نے شیخ ابراہیم کورانی سے نقل کیا ہے کہ:

''فان الذی دعا المؤولین او الحاکمین بالوضع الی التاویل او الحکم بالوضع ظن دلالته علیٰ الحلول المستحیل علیه تعالیٰ ولیس کذالك بل ما یدل علیه هو ظهوره سبحانه فی النار وتجلیه فیها ولیس ذلك من الحلول فی شیء۔ فان کون الشیء مجلی لشیء لیس کونه محلا لها فان الظاهر فی المرآة مثلا خارج من المرآة بذاته قطعا بخلاف الحال فی محل فانه حاصل فیه''۔ (۱)

یعنی جس بات نے اہل تاویل کو تاویل کی طرف مائل کیا ہے۔ یا سیدنا ابن عباسؓ کی اس روایت پر وضع کا حکم کرنے کی طرف مائل کیا ہے۔ وہ ان لوگوں کا یہ گمان ہے کہ یہ روایت اس ''حلول'' پر دلالت کرتی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ پر مستحیل ہے۔ حالانکہ بات ایسی قطعاً نہیں ہے بلکہ جس بات پر روایت دلالت کرتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا اس آگ میں ظہور ہے۔ اور اس کی تجلی ہے اس میں، یہ حلول بالکل نہیں ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا کسی دوسری چیز میں تجلی کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ اس کے لیے محل ہو، دیکھو جو چیز آئینہ میں ظاہر ہوتی ہے وہ بذاتہ آئینہ سے خارج ہوتی ہے۔ البتہ حال محل میں موجود ہوتا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ آئینہ میں موجود چیز بذاتہ آئینہ سے خارج ہوتی ہے۔ اس میں صرف اس ذات کی تجلی ہوتی ہے مگر آئینہ میں ظاہر ہوئی چیز آئینہ سے بے جہت کبھی نہیں ہوتی۔ جیسے کرنیں ہوتی ہیں۔ دیکھیے زمین پر سورج کی کرنیں پڑتی ہیں مگر وہ اوپر کی جہت سے ہوتی ہے بعینہ اس طرح ''تجلی'' کی بحث بھی ہے۔ اگر عرش پر تجلیات ربانی ہیں تو پھر وہ کسی جہت سے اس پر پڑتی ہوں گی۔ بلا جہت تجلیات کس طرح ہوتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ جس بات کے ثبوت سے فرار ہونے کے لیے یہ افسانہ ایجاد کیا گیا کہ عرش الٰہی پر استواء ذاتی کی بجائے اس کی تجلی موجود ہے۔ تو وہی بات پھر آ کے سامنے کھڑی ہوگئی۔ الحمد للہ۔

تکوین کے بجائے تدبیر تجلی

چوتھی وجہ یہ ہے کہ ہم اب تک یہ سمجھ رہے تھے کہ ماتریدیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ جو

۱- روح المعانی، ۱۱۰/۱۵۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

معنوی ہیں آٹھ ہیں۔ جن میں سے ایک ''تکوین'' ہے جو ان کے نزدیک سارے افعال جیسے رزق دینا، زندگی دینا، موت دینا، صورت بخشنا کا مرجع ہے۔ ماتریدیہ کی کتابوں میں بھی یہی کچھ درج ہے۔ سعد تفتازانی لکھتے ہیں:

"الاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمىٰ احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا و بالرزق ترزيقا الىٰ غير ذلك فالكل تكوين"۔ (۱)

زیادہ قریب بات وہ ہے جو ماتریدیہ کے محققین نے کہی ہے وہ یہ ہے کہ ان کل صفات فعلیہ کا مرجع ''تکوین'' ہے۔ اگر یہ حیات سے متعلق ہو جائے تو اسے احیاء اور اگر موت سے متعلق ہو جائے تو اماتت اور اگر صورت سے متعلق ہو جائے تو اسے تصویر اور اگر رزق سے متعلق ہو جائے تو اسے ترزیق کے نام سے مسمیٰ کیا جاتا ہے۔ اس جیسے اور افعال کا مرجع بھی ''تکوین ہے''۔

مگر ڈاکٹر صاحب نے ماتریدی ہونے کے دعویدار ہونے کے باوجود یہ لکھا ہے کہ

''عرش پر ایسی ہی کوئی عالیشان تجلی قائم ہو اور اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہوں تو کیا بعید ہے۔'' (۲)

بعینہ یہی بات مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے کی ہے بلکہ ڈاکٹر صاحب نے ان سے لے کر اور بغیر حوالہ دیے نقل کیا ہے:

''خدا کے استواء علی العرش (تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہونے) کی تفصیلی کیفیت کو سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کی تخلیق کے بعد کسی مقام کو اپنی اس لامحدود سلطنت کا مرکز قرار دے کر اپنی تجلیات کو وہاں مرتکز فرما دیا ہو اور اس کا نام عرش ہو جہاں سے سارے عالم پر وجود اور قوت کا فیضان بھی ہو رہا ہے اور تدبیر امر بھی فرمائی جا رہی ہے۔'' (۳)

ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ وہ عالم کی تدبیر یعنی خلق، احیاء، اماتت اور رزق وغیرہ اسی ''تجلی'' سے متعلق مانتے ہیں جو ان کی تحقیق میں ''علو'' کا مصداق ہے۔ ہم اس بات پر آئندہ بحث کریں گے۔

اگر ڈاکٹر صاحب نے ہمیں دوبارہ لکھنے کا موقع فراہم کر دیا فی الحال حنفی بھائیوں کو یہ مژدہ ہو کہ اشاعرہ

۱۔ شرح العقائد ص ۱۸۳، شرح الفقہ الاکبر ص ۴۳ ۲۔ سلفی عقائد ص ۷۸

۳۔ تفہیم القرآن ۲/ ۳۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ تمہارا وہ جھگڑا ختم ہو گیا جو تکوین کو ازلی صفت نہ ماننے کیوجہ سے پیدا ہوا تھا کیونکہ اشاعرہ صفات فعلیہ کے حدوث کے قائل ہیں۔ اور ماتریدیہ اس کے قدم کے۔ اس بنا پر ایک دوسرے کی تردید کرتے تھے۔ اب ''تکوین'' کے کام مخلوق کو مل گئے تو نزاع کا خاتمہ ہو گیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس مشکل سے تمہیں نجات دیدی۔ جزاہ اللہ خیرا۔

استواء ذاتی کا قول کیفیت نہیں

پانچویں وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا فرمان ہے کہ

''علوئے ذاتی کے خلاف دلائل بھی موجود ہیں تو استوائے ذاتی پر جزم کرنا حد سے تجاوز کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایک کیفیت کو متعین کرنا ہے۔''

پچھلے صفحہ میں محترم نے لکھا تھا کہ

''سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا حجم اور پھیلاؤ بھی ہے۔ اور اس کے حدود بھی ہیں یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہؒ اور خلیل ہراسؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔''

اس عبارت میں جناب نے اعضاء و جوارح اور حجم و پھیلاؤ اور حدود کو پہلے بلا وجہ سلفیوں کی طرف منسوب کیا اور پھر بلا وجہ انہیں کیفیت قرار دیا ہے۔ اب اگر ڈاکٹر صاحب استواء ذاتی کو بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ماننا کیفیت قرار دیتے ہیں تو پھر اس کا حوالہ ادھر بھی دینا چاہیے تھا۔ کیونکہ یہ بات جس کو ڈاکٹر صاحب ''کیفیت'' قرار دیتے ہیں، اس کو تو سلفی کھلے دل سے مانتے ہیں اور بلا تکلف ثابت کرتے ہیں۔ باقی جو محترم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور خلیل ہراسؒ کے موقف میں تضاد کی طرف اشارہ کیا ہے تو ایسا ''تضاد'' تمام اکابر ائمہ اہل سنت کے کلام میں موجود ہے۔ مثلاً امام مالک اور ربیعہ الرائی وغیرہ ائمہ سے الاستواء معلوم والکیف مجہول کا قول ثابت ہے اب اگر استواء ذات کا قول کیفیت ہے تو پھر الکیف مجہول کا کیا ترجمہ کریں گے؟ ابو القاسم انصاریؒ کہتے ہیں کہ

"وقال قائلون الاستواء صفة خبرية لابيان لها اكثر مماورد به الخبر وهذا مذهب ائمة السلف ونحو هذا قالوا فى الفوقية والنزول ونحو ذلك ويؤثر هذا عن ام سلمة رضى الله عنها قالت "الاستواء ثابت بلا كيف" وهذا قول مالك بن انس والاوزاعى وغيرهما من الائمة وقالوا الكيفية

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مجهولة والايمان به واجب." (۱)

بعض کہنے والوں کا یہ قول ہے کہ استواء صفت خبری ہے۔ حدیث کے بیان سے زیادہ اس کی توضیح نہیں ہوسکتی ہے۔ یہ ائمہ سلف کا مذہب ہے۔ ایسا ہی انہوں نے نزول اور فوقیت کے بارے میں کہا ہے یہ ام سلمہؓ اماں سے منقول ہے: فرمایا کہ استواء ثابت ہے مگر بلا کیف۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور دیگر اساطین کا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ اس کی کیفیت مجہول ہے اور ایمان اس پر رکھنا واجب ہے۔

اب سوچنا چاہیے کہ استواء کا قول بھی کیا ہے۔ جس سے استواء ذاتی مراد ہے کہ اس کی نسبت ذات کی طرف ہوئی ہے اور پھر کیفیت کو مجہول قرار دیا ہے تو یہ تضاد ہی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے تمام اکابران کے بقول تفویض المعنیٰ کے قائل ہیں اور وہی لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ سلفی تفویض الکیف کے قائل ہیں۔ خود ڈاکٹر صاحب کو بھی اس بات کا اعتراف ہے موجود زمانے میں صفات پر لکھنے والوں میں اکثر لوگوں نے اس بات کی تصریح کی ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کی تحقیق انیق سے یہ معلوم ہوا کہ سلفی نہ تفویض المعنیٰ کے قائل ہیں اور نہ ہی تفویض الکیف کے، اس سے ثابت ہوا کہ جن علماء نے بھی ان کی طرف تفویض الکیف کی نسبت کی ہے تو وہ غلط ہے۔ اس بات کی توضیح ڈاکٹر صاحب ہی کر سکتے ہیں کہ وہ غلطی پر ہے یا ان کے اصحاب۔

تیسری بات یہ ہے کہ جن ائمہ کرام سے استواء ذاتی کا قول ثابت ہے۔ انہی ائمہ کرام سے "بلا کیف" کی بات بھی ثابت ہے۔ ایک دو عبارتیں پیش خدمت ہیں۔

حارث محاسبیؒ نے "علوئے" باری تعالیٰ پر بہت سے آیات پیش کی ہیں۔ پھر لکھا ہے:

"فهذا مقطع يوجب انه فوق العرش فوق الاشياء منزه عن الدخول في خلقه لايخفى عليه منهم خافية لأنه ابان في هذه الايات ان ذاته بنفسه فوق عباده." (۲)

یہ ایک ٹکڑا ہے جو لازم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور تمام اشیاء کے اوپر ہیں۔ مخلوق میں داخل ہونے سے منزہ ہیں اور اس پر ان کی کوئی چیز مخفی نہیں ہے کیونکہ اس نے خود واضح کیا ہے ان آیات مبارکہ میں کہ وہ بذاتہ اپنے بندوں کے اوپر ہیں۔

ابوسلیمان خطابیؒ لکھتے ہیں:

۱- الغنیۃ، ۱/۳۹۰ ۲- فہم القرآن، ص ۱۲۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وقد جدت عادة المسلمين وعامتهم بان يدعوا ربهم عندا الابتهال والرغبة اليه ويرفعوا ايديهم الى السمآء وذلك لاستفاضته العلم بان المدعوا فى السماء." (۱)

مسلمانوں اور ان کے عوام کی یہ عادت جاری رہی ہے کہ وہ اپنے رب کو شوق اور رغبت کے وقت پکارتے ہیں اور ہاتھ آسمان کے طرف اٹھاتے ہیں کیونکہ یہ بات ان کے نزدیک مستفیض ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان میں ہے۔

اس قول کے باوجود اس امام کا یہ کہنا ہے کہ "والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز" ڈاکٹر صاحب کو چاہیے کہ ان ائمہ اکابر کو بھی سلفیوں کی صف میں لا کھڑا کر دے اور کہے کہ یہ لوگ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے کیفیات کا اثبات کرتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔ یہ ان لوگوں کا کھلا تضاد ہے۔ باقی ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمان "کہ علوئے ذاتی یا استوائے ذاتی کے خلاف دلائل بھی موجود ہیں" اس سے کچھ پہلے انہوں نے لکھا تھا کہ "علوئے ذاتی ان وجوہات سے نہیں ہوسکتی۔ جو اوپر ہم نے ذکر کی ہیں" اس سے معلوم ہوا کہ محترم کو اپنے دلائل پر یقین نہیں ہے۔ اس لیے تو پہلے اسے "وجوہات" کا نام دیا ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کے اس درج بالا قول میں "دلائل" کی جو بات ہیں وہ "دلائل" کہاں ہیں؟ کتابوں میں یا محترم کے دماغ میں؟ اگر پرانی کتابوں کی طرف اشارہ ہے تو ان کے بخیے محققین مکتب سلفی نے ادھیڑ رکھ دیئے ہیں اور اگر دماغی دلائل مراد ہیں تو ان کو سفینوں میں منتقل کرنے کے بعد ان پر بحث ہوسکتی ہے۔ اور اگر ان "دلائل" سے محترم کے ذکر کردہ وجوہات مراد ہوں تو وہ "دلائل" قطعا نہیں ہیں۔ صرف چند فاسد شبہات ہیں جن سے بچوں کو ورغلایا جاسکتا ہے۔ ہم نے اپنے احباب کے سامنے ان کی قیمت واضح کر دی ہے۔ جس سے محترم ڈاکٹر صاحب بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

۱- الاسنیٰ للقرطبی، ص ۲۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مستبعد اور محال کی بحث

محترم کا حاصل کلام

ڈاکٹر صاحب آگے اپنی طویل مبحث کا خلاصہ اپنے الفاظ میں یہ پیش کرتے ہیں کہ

"حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے علو یا استواء کو ثابت کرنے کے لیے سلفیوں کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ کوئی شرعی دلیل ہے۔ یہ سب ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفیوں کے محض دعوے ہیں۔ اس پر مولانا عطاء اللہ صاحب کا یہ دعویٰ کہ استواء ذاتی عقلاً محال نہیں ہے خود بھی بلا دلیل ہے۔ عقلاً محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے۔"(۱)

ہم محترم ڈاکٹر صاحب کے اس زرین قول کے بارے میں چند توضیحات پیش کرتے ہیں۔

مستبعد ہے محال عقلی نہیں

توضیحات سے پہلے یہاں ایک بات کی صفائی ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ عام طور پر ڈاکٹر صاحب جیسے لوگ مستبعد چیز کو محال قرار دیتے ہیں۔ اس کا فرق ہونا چاہیے۔

محال وہ چیز ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتائے۔ مثلاً ایک دو کا مساوی ہے۔ یہ ایک ایسا امر ہے جس کی نفی کرنا لازم ہے کیونکہ عقل اس کو غلط قرار دیتی ہے۔ اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں مستبعد وہ چیز ہے جو عادت کے خلاف ہو، مثلاً عادت یہ ہے کہ آدمی کا قد چھ سات فیٹ کا ہوتا ہے۔

اگر کوئی خبر دے کہ ایک آدمی دو سو فیٹ کا قد رکھتا ہے اور موجود ہے تو اسے بڑی حیرت اور تعجب ہوگا، یہ فطری امر ہے لیکن کسی ایسے آدمی کو جو عقل رکھنے کا دعویٰ رکھتا ہو یہ کہنا روا نہیں ہے کہ یہ خبر غلط ہے۔ اس بنا پر کہ اتنا لمبا قد ہونا خلاف عقل ہے اگر کوئی ایسا کہے تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ دلیل بیان کرے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اور ایسی دلیل عقلی کبھی نہیں مل سکتی۔ امید ہے کہ مستبعد اور محال کا فرق واضح ہو گیا ہوگا۔

۱- سلفی عقائد، ص ۷۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مصطفیٰ بجنوریؒ لکھتے ہیں:

''آج کل خلاف عقل کا لفظ نئے تعلیم یافتہ اصحاب کی زبانوں پر ایسا چڑھا ہے کہ شریعت کی اکثر باتوں پر بے دھڑک بول اٹھتے ہیں نہ اس کی حقیقت اور مفہوم سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کا موقع استعمال۔ عذاب قبر وجود ملائکہ، وجود جنات وغیرہ کی جب گفتگو آتی ہے تو فوراً یہی لفظ زبان پر آتا ہے کہ یہ خلاف عقل باتیں ہیں۔ اس میں غلطی یہ ہے کہ خلاف عقل کے معنی صحیح نہیں سمجھے۔ ایک خلاف عقل ہوتا ہے اور ایک خلاف عادت۔ خلاف عقل اس کو کہتے ہیں کہ جس کے وجود کے ناممکن ہونے پر دلیل عقلی موجود ہو۔ ایسی چیز کی اگر کوئی موجود ہونے کی خبر دے تو اس کو جھٹلا سکتے ہیں بلکہ جھٹلانا ضروری ہے اور خلاف عادت اس کو کہتے ہیں کہ کسی بات کو ایک طریقے پر دیکھتے چلے آئے ہیں لیکن کوئی دلیل عقلی ایسی موجود نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے خلاف ہونا ناممکن ہے۔''(۱)

اور یہ بات اہل فہم جانتے ہیں کہ شرع میں محارات تو وارد ہوتے ہیں لیکن محالات نہیں۔ ابن الوزیرؒ یمانی لکھتے ہیں:

"وفرق بين المحارات والمحالات فالسمع يرد بالمحارات والعقل يقبل الايمان بها جملة ويكل عنها و يكل تفصليها الى الله تعالىٰ والمحالات لا يرد بها السمع ولايجوزها العقل." (۲)

محارات اور محالات کے درمیان فرق ہے، شریعت میں محارات وارد ہوتے ہیں۔ عقل ان پر جملہ ایمان رکھنے کو قبول کرتی ہے مگر اس کو سمجھنے سے تھک جاتی ہے اور اس کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتی ہے۔ مگر محالات شریعت میں وارد نہیں ہوتے اور عقل اس کو جائز نہیں قرار دیتی۔

اب اس تفصیل کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب کے اعتراضات دیکھ لیں تو آپ کے دل گواہی دیں گے کہ وہ عادت کے خلاف اور مستبعد ہیں۔ مثلاً

''اللہ تعالیٰ خود عرش پر بیٹھ جاتے ہیں یا اس پر کھڑے ہو جاتے ہیں یا عرش سے کچھ اوپر ہی رہتے ہیں۔ جب اللہ کے قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے کچھ اوپر ہونے کی صورت میں اللہ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے؟ یہ سمجھ میں نہیں آنے والی بات ہے۔''(۳)

۱۔ اسلام اور عقلیات، ص ۵۲ ۲۔ العواصم، ۳/۱۸۱ ۳۔ سلفی عقائد، ص ۷۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معلوم ہوا کہ خود بقول ان کے یہ مستبعد ہے کیونکہ سمجھ نہیں آئی۔ مگر ڈاکٹر صاحب چونکہ ان دونوں میں فرق نہیں سمجھتے ہیں۔ اس لیے مستبعد کو بعد میں محال قرار دیا۔ ورنہ اگر وہ فرق جانتے ہوتے تو ایسا کبھی نہ کرتے۔

محال عقلی اور اشعری مذہب

ہماری پہلی توضیح یہ ہے کہ ''محال'' پر لکھنا سر دست منظور نہیں ہے کہیں اور موقع ملا تو لکھ دیں گے۔ یہاں ''محال'' کو سمجھنے کے متعلق ایک دو باتیں عرض کرتے ہیں۔ بات ایسی بھی نہیں ہے جیسا کہ محترم نے استواء ذاتی کو محال قرار دیا ہے۔ پھر اس پر عقل سلیم کی گواہی کا بھی دعویٰ کیا ہے۔

ہمارے خیال میں یہ بات بالکل غلط ہے۔ ''محال'' کا لفظ عام استعمال میں محال عادی اور مستبعدات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر عام مستعمل ''محال'' ڈاکٹر صاحب کا مقصود ہے۔ تب تو گنجائش ہے وگرنہ نہیں۔ ہم سے پہلے لوگ اشاعرہ کو یہ طعنہ دیتے تھے کہ انہوں نے ہر چیز کو ممکن قرار دیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب ہے کہ اشاعرہ کے وکیل بن کر بھی ان کے مذہب سے ناواقف ہے۔ دیکھئے جناب شبلی اشاعرہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''امام غزالیؒ اور امام رازیؒ وغیرہ نے محال عقلی کو جن معنوں میں لیا اس کے لحاظ سے بجز ایک دو چیزوں کے باقی تمام چیزیں ممکن تھی۔ اس لیے ہر جگہ ظاہری معنیٰ کی پابندی کرنی پڑی۔ اور اس کی بنا پر سینکڑوں دوراز کار باتوں کا قائل ہونا پڑا اور یہ سلسلہ برابر ترقی کرتا گیا۔ روایتوں میں ہے کہ ''آفتاب ہر روز عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے'' اور آسمان پر اس کثرت سے فرشتے ہیں کہ ان کے بوجھ سے آسمان سے چر چرانے کی آواز آتی ہے'' خدا نے ازل میں حضرت آدم علیہ السلام کو جب پیدا کیا تو ان کی بائیں پسلی نکال لی اور اسی سے حضرت حوا کو بنایا'' اور ''ازل میں حضرت آدم کی پیٹھ سے ان کی تمام اولاد پیدا کی۔ پھر ان سے اپنی خدائی کا اقرار لیکر ان کو ان کی پیٹھ میں بھر دیا''۔ ''سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے گھوڑے کے سم کی خاک اٹھالی اور مٹی کا بچھڑا بنا کر وہ خاک اس کے پیٹ میں ڈال دی۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ بچھڑا بولنے لگا'' وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام واقعات میں ظاہری معنیٰ مراد لینے میں اشاعرہ کے نزدیک محال عقلی لازم نہیں آتا۔ اس لیے ظاہری معنیٰ لینے پڑے۔ محال عقلی کی یہ تشریح ہے جس نے تمام مسلمانوں کو آج وہم پرستیوں میں مبتلا کر رکھا ہے۔ ایک شخص آ کر کہتا ہے کہ فلاں درویش نے

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

دریا کا تمام پانی دودھ کر دیا۔ فلاں مجذوب نے اپنے بدن کی کھال اتار کر رکھ دی۔ فلاں کامل نے سینکڑوں مردے زندہ کر دیے۔ چونکہ یہ تمام واقعات اشاعرہ کی تشریح کے موافق محال نہیں ہیں۔ اس لیے راوی کے متعلق کسی قسم کی تحقیق وتنقید کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ یہ کہہ کر تسلیم کر لیے جاتے ہیں کہ ان میں استحالہ کیا ہے؟ اور جب کوئی استحالہ نہیں تو نہ ماننے کی کیا وجہ ہے؟''(۱)

اس بحث سے یہ بات خوب واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب اشاعرہ کے مذہب سے ناواقف محض ہے۔ اس کو سرے سے اس بات کا پتہ ہی نہیں ہے کہ اشاعرہ نے ''محال عقلی'' کے دائرے کو بہت تنگ کیا ہے۔ جس کی وجہ سے ممکنات کا درجہ بڑھ گیا اور لوگ وہم پرستیوں میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ مگر ڈاکٹر صاحب ہے کہ صفات خبری کی نصوص پر بھی محال عقلی کا حکم لگا دیتے ہیں۔

محال عقلی اور اساطین علم کلام

ہماری دوسری توضیح یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ''عقلا محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں ہے'' ایک فاسد اور بے بنیاد بات ہے۔ جو صرف ایک فاتر العقل شخص سے صادر ہو سکتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے علم کلام کا سطحی سا مطالعہ بھی کیا ہو۔ تو وہ جانتا ہے کہ کتنے بڑے بڑے اساطین نے ''محال عقلی'' میں اختلاف کیا ہے۔

ایک محقق ایک چیز کو محال سمجھتا ہے اور دوسرا اسے محال نہیں سمجھتا۔ خدا کا ذو جہت ہونا امام غزالیؒ کے نزدیک محال ہے۔ حنبلیوں اور سلفیوں کے نزدیک محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے۔ موت کا مجسم ہو کر مینڈھا بن جانا معتزلہ کے نزدیک ''محال ہے۔ مگر اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک ممکن ہے۔

ایسے بہت سارے مسائل ہیں جن کے ''محال عقلی'' ہونے میں اساطین مذاہب اور عقلاء متکلمین کا اختلاف ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ یہ چیز بازیچہ اطفال ہے، اب ایک مثال ابو حامد غزالیؒ کی کتاب سے پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں

''کہ جو آدمی بغیر برہان قاطع کے ظاہر کو بدل دیتا ہے۔ اس کی تکفیر واجب ہے۔ جیسے کوئی حشر اجساد کا منکر ہو جائے اور حسی سزاؤں کا انکار کرے، ظنون اور اوہام یا مجرد استبعاد کی وجہ سے بغیر کسی دلیل قاطع کے منکر بن جائے کیونکہ ارواح کو بدن کی طرف واپس کرنے میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور اس کے محال ہونے پر

۱۔ الکلام، ص ۲۹۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔

"فیجب تکفیر من یغیر الظاهر بغیر برهان قاطع کالذی ینکر حشر الاجساد وینکر العقوبات الحسیة فی الاخرة بظنون واوهام ومجرد استبعادات من غیر برهان قاطع ...... اذلا برهان علیٰ استحالة رد الارواح علی الاجساد." (۱)

یہاں غزالیؒ نے جس کو "لا برهان علیٰ استحالة" قرار دیا ہے۔ اس کے بارے میں فاضل قندھاریؒ لکھتے ہیں:

"ان دلائل الفلاسفة علیٰ نفی المعاد الجسمانی فی مثل ما یدعونه من ان القوة الجسمانية لا تقوی علیٰ آثار غیر متناهية ا و ان النوع الانسانی قدیم وله افراد غیر متناهية وحشر جمیعها یستدعی فضاء غیرمتناه ونحو ذلك براهین قطعية فی زعمهم ولیست استبعادات محضة مثل ماکانت لاجلاف العرب من عبدة الاوثان" (۲)

اس عبارت کا ترجمہ ہم مصلحت کی خاطر نہیں کرتے خلاصہ یہ ہے کہ نفی معاد پر فلاسفہ کے دلائل نرے استبعادات نہیں ہیں بلکہ براہین ہیں۔

کیا ڈاکٹر صاحب نے استواء ذاتی کے استحالہ پر ایسے دلائل قائم کیے ہیں؟ اور کیا ابوحامد غزالیؒ کی یہ بات درست ہے کہ لا برهان علی استحالة؟ کہنا یہ چاہیے تھا کہ قوی دلائل اس کے استحالہ پر قائم نہیں ہے۔

ابوحامد غزالیؒ نے پھر لکھا کہ تین مسائل کی بنیاد پر ابن سینا اور فارابی کافر ہیں۔ ایک یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں حشر اجساد نہیں ہوسکتا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کلیات کو تو جانتے ہیں البتہ جزئیات کا علم ان کے پاس نہیں ہے۔ تیسرا یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے۔ غزالیؒ نے پھر لکھا ہے کہ

"مجموع ماغلطوا فیه یرجع الی عشرین اصلا یجب تکفیر هم فی ثلاثة منها" (۳)

کل وہ مسائل جن میں ان کو غلطی لگی ہے وہ بیس اصول ہیں۔ مگر تین میں ان کی تکفیر واجب ہے۔

۱۔ فیصل التفرقۃ ص ۸۷ ۲۔ ابانۃ العلۃ قلمی ۳۔ المنقذ ص ۵۴۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سوچنے کا مقام ہے کہ ابن سیناؒ وفارابیؒ جیسے اساطین فلاسفہ حشر ''اجساد'' کو ''محال'' قرار دے رہے ہیں۔ اس بنا پر اس کے منکر ہیں لیکن ابوحامد غزالیؒ کا فرمان ہے کہ حشر اجساد کے استحالہ پر کوئی دلیل و برہان قائم نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ عقلاً محال چیز کو جاننے میں ابن سینا و فارابی جیسے اساطین فلاسفہ کو ٹھوکر لگ جاتی ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ ''عقلاً'' محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں ہے''

فاضل قندھاریؒ لکھتے ہیں کہ:

''فالاشعری یری جواز رویته تعالیٰ من الضروریات الدینیه وان تنزهه تعالیٰ عن الحیز والجهة من المعتقدات الضروریة والمعتزلی ینکر الاول زاعما لثبوت امتناع رویته تعالیٰ بالبرهان العقلی القطعی والمجسم ینکر الثانی قائلابان کلامن استواء ہ تعالیٰ علیٰ العرش واختصاصه بجهة الفوق ضروری منصوص علیه بنص جلی فان قال الاشعری للمعتزلی لا اعتبار بالبرهان العقلی فی مقابلة النصوص الدالة علیٰ وقوع رویته تعالیٰ فی الاخرة قال المجسم کذا لا ینبغی الاعتبار بالبرهان العقلی فی جنب النصوص الظاهرة فی الجسمیة والجهة.'' (۱)

پس اشعری اللہ تعالیٰ کی رویئت کو ضروریات دینیہ میں سے قرار دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حیز وجہت سے منزہ ہونا اعتقادیات ضروریہ میں سے قرار دیتا ہے۔ معتزلی اول کا منکر ہے اور اس کا زعم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویئت کا امتناع دلیل قطعی عقلی سے ثابت ہے اور مجسم دوسرے کا منکر ہے اور اس بات کا قائل ہے کہ استواء علیٰ العرش اور جہت فوق کے ساتھ ان کا اختصاص ضروری ہے اور نص جلی میں اس کی تصریح وارد ہے۔ اگر اشعری معتزلی سے یہ کہے کہ ان نصوص کے مقابل میں دلیل عقلی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے دیدار کے وقوع پر آخرت میں دلالت کرتے ہیں تو مجسم کہے گا کہ ایسا ہی دلیل عقلی ان نصوص کے مقابل میں بے اعتبار ہے جو جہت و جسمیت پر دلالت کرتے ہیں۔

احباب دیکھتے ہیں کہ برہان قطعی اور محال عقلی کے باب میں کون کون سے دماغ والے اکابر پھسلتے ہیں؟ مگر محترم ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ''عقلاً محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں ہے'' شاعر نے غالباً اسی موقع کے لیے کہا تھا کہ

۱۔ ابانۃ العلۃ قلمی

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

گر ہمیں مکتب وہمیں ملا
کار طفلان تمام خواھد شد

ڈاکٹر صاحب کا کمال استدلال

تیسری توضیح ہماری یہ ہے کہ محترم مولانا حنیفؒ نے لکھا ہے کہ

”حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا ہرگز ہرگز عقلاً محال نہیں ہے۔“(۱)

اس پر ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ان کا یہ دعویٰ کہ استوائے ذاتی عقلاً محال نہیں ہے۔ خود بھی بلا دلیل ہے۔ ہم حیران ہیں کہ کیا ایسا کمال استدلال بھی ہو سکتا ہے؟ بلکہ ہمارا خیال ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب بھی حیران ہوں گے۔ اگر اس پر توجہ فرمائیں کیونکہ استحالہ عقلی کا مدعی خود محترم ہے مگر دلیل مانگ رہے ہیں۔ مولانا حنیفؒ مرحوم سے ڈاکٹر صاحب کے ”ٹھوس دلائل“ ہمیشہ ایسے ہی ہوتے ہیں۔

خامہ انگشت بدنداں کہ اسے کیا لکھیے
ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہیے

حالانکہ قانوناً تو ”ھاتوا برھانکم“ کا مطالبہ مدعی سے ہوگا۔ مدعی اگر دلیل پیش نہ کر سکے تو مدعی علیہ کی بات خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اگر ڈاکٹر صاحب کے اس ”اصول“ کو تسلیم کر لیا جائے تب تو ابو حامد غزالیؒ نے ابن سینا اور فارابی کے مقابل میں کون سے ”دلائل“ قائم کیے ہیں؟ صرف یہ لکھا ہے کہ

”اذ لا برھان علیٰ استحالة رد الارواح علیٰ الاجساد.“ (۲)

یعنی ارواح کا بدن کی طرف واپس کرنے کو محال کہنے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔

اس کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ ”ابو حامد غزالی کا یہ دعویٰ کہ روح کو بدن کی طرف معاد کرنا محال نہیں ہے“ خود بلا دلیل ہے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں بقول فاضل قندھاریؒ محض استبعادات نہیں ہے۔ جیسا کہ عرب کے جہال وعوام پیش کرتے تھے بلکہ براہین قاطعہ تھے۔

”ان دلائل الفلاسفة علیٰ نفی المعاد الجسمانی ......براھین قطعیة فی زعمھم ولیست استبعادات محضة مثل ما کانت لا جلاف العرب من عبدة الاوثان وما یکون لعوام الناس فی الامور المخالفة للعادة.“ (۳)

۱۔ حیات شیخ الاسلام، ص ۳۱۲ ۲۔ فیصل التفرقۃ، ص ۸۷

۳۔ ابانۃ العلۃ قلمی

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

بلکہ ابو حامد غزالیؒ نے امام اہل سنت احمد بن حنبل کے بارے میں جو اثباتی طور پر لکھا ہے کہ "اگر وہ عقلیات میں مہارت رکھتے ہوتے تو اللہ تعالیٰ کا جہت فوق کے ساتھ مختص ہونے میں بھی انہیں استحالہ نظر آ جاتا"

"وانما اقتصر احمد بن حنبل رضی الله عنه علیٰ تاویل هذه الاحادیث الثلثة لانه لم تظهر عنده الاستحالة الا فی هذا القدر لانه لم یکن ممعنا فی النظر العقلی ولو امعن لظهر له ذلك فی الاختصاص بجهة فوق وغیره." (۱)

تو ان کے بارے میں بھی سوال قائم کیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ یہ خود بلا دلیل ہے بلکہ جہاں امام احمدؒ اور ابو حامد غزالیؒ کا اختلاف استحالہ میں سامنے آئے تو ہمارے نزدیک امام احمد ایسے ہزار غزالیوں پر بھاری ہے۔ شیخ حنیفؒ کی تائیدی دلیل یہ بھی ہے کہ بہت سارے ائمہ اہل سنت نے استوائے ذاتی پر غزالیؒ سے قبل اجماع نقل کیا ہے۔ ہم صرف دو تین اقوال نقل کرتے ہیں۔ امام ابو سعید دارمیؒ لکھتے ہیں کہ

"ان الامة کلها والامم السابقة قبلها لم یکونوا یشکون فی معرفة الله تعالیٰ انه فوق السموات بائن من خلقه غیرهذه العصابة الزایغة عن الحق المخالفة للکتاب واثارات العلم کلها." (۲)

یہ پوری امت اور اس سے پہلی امتیں اللہ تعالیٰ کی اس معرفت میں شک نہیں کرتی تھی کہ وہ آسمانوں کے اوپر ہے۔ اور اپنی مخلوق سے بائن ہے۔ سوائے اس گروہ (جہمیہ) کے جو حق سے برگشتہ ہے اور کتاب اور تمام علمی آثار کے مخالف ہے۔ اس طرح کی بات ابن قتیبہؒ دینوری نے بھی لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:

"والامم کلها عربیها وعجمیها تقول ان الله تعالیٰ فی السمآء ماترکت علیٰ فطرها ولم تنقل عن ذلك بالتعلیم." (۳)

امتیں تمام کی تمام عربی ہوں یا عجمی کہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں میں ہے۔ جب تک کہ ان کو فطرت پر چھوڑ دیا جائے۔ اس بات سے انکو بذریعہ تعلیم نہیں پھیرا جائیں۔

شیخ ابو الفرج شیرازیؒ فرماتے ہیں:

"ان الامة أجمعت مؤمنها وکافرها علیٰ ان الله تعالیٰ فوق العرش

۱۔ فیصل التفرقة، ص ۸۴ ۲۔ الرد علی الجهمیة، ص ۸۹

۳۔ تاویل مختلف الحدیث، ص ۳۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فيقولون كلهم الله تعالىٰ في السماء ويشيرون في دعاء هم ومسالتهم الىٰ السمآء ويقصدون بذالك ان الله تعالىٰ علىٰ عرشه." (۱)

تمام امت نے اس بات پر اجماع کیا ہے چاہے اس کے مؤمن افراد ہوں یا کافر، کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے۔ اور سارے یہ کہتے ہیں کہ اللہ آسمان میں ہے اپنے دعاء اور سوال کے وقت اس جانب یعنی آسمان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس سے ان کا قصد یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے۔

اسی اجماع واتفاق کے سلسلے میں ہم نے چند اور اقوال ائمہ اہل سنت کے پہلے حصے میں نقل کیے ہیں۔ احباب توجہ فرمائیں۔ اسی مبحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ استواء ذاتی محال عقلی نہیں ہے۔ جیسا کہ مولانا حنیف مرحوم ومغفور نے فرمایا ہے کیا یہ ممکن ہے کہ محال عقلی کے وقوع پر صحابہ کرامؓ، تابعین عظامؒ، اور تبع تابعین اجماع کرلیں؟ اگر کسی کو دل بینا نصیب ہو، تو قطع نزاع کے لیے یہی ایک بات کافی وشافی ہے۔

تنبیہ

ڈاکٹر صاحب نے تو استواء ذاتی کو محال عقلی قرار دیا ہے اور پھر کہا ہے کہ "تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ تک پہنچ سکتی ہے۔" مگر ان کے دیوبندی اکابر اس بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں؟ ذرا ملاحظہ فرمالیں۔ مصطفیٰ بجنوری لکھتے ہیں:

"امام متکلمین زمان حضرت مولانا محمد قاسم قدس سرہ نے ایک کتاب میں دعویٰ کیا ہے کہ سوائے اجتماع نقیضین کے کوئی دوسری چیز محال عقلی نہیں ہے۔ جس چیز کو بھی ناممکن کہا جائے اس میں بلا واسطہ یا بالواسطہ اجتماع نقیضین لازم آوے تب تو ناممکن ہے۔ ورنہ ممکن ہے اور واقع ہو سکتی ہے۔" (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک صرف اجتماع نقیضین ہی محال عقلی ہے۔ اب ڈاکٹر صاحب پر لازم ہے کہ استواء ذاتی کے اثبات میں اجتماع نقیضین کو ثابت کرے۔ اگر ان سب باتوں کے باوجود ہم جیسے فقیر ڈاکٹر صاحب کی یہ عبارت پڑھ لے کہ "عقلاً محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے" اور پھر ڈاکٹر صاحب سے یہ سوال کرے کہ جناب من کیا دلائل کو پرکھنے والی عقل عام ہوتی ہے؟ تو محترم کی طرف سے اس کا کیا جواب

۱- التبصرۃ، ص ۱۳۲　　　　۲- اسلام اور عقلیات، ص ۱۲۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوگا؟

پھر جناب کا یہ فرمانا بھی لائق تعجب ہے کہ ''کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے'' کیونکہ کسی نتیجہ تک تو ناقص اور فاسد عقل بھی پہنچ جاتی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ وہ درست نتیجے تک پہنچ جاتی مگر جناب نے ایسی کوئی بات نہیں لکھی ہے اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ انہوں نے اس بحث کی بنا عقل عام پر رکھی ہے اور عقل کے لیے دلائل کو پرکھنے کا کام ذرا مشکل ہوتا ہے۔

جب محترم کو اس کا احساس ہوا کہ شاید عقل عام غلطی کر جائے اس خاطر انہوں نے اپنی بات کی لاج رکھنے کے لیے ''کسی نتیجہ'' کا دائرہ لگا دیا۔ پھر اگر عام لوگ ڈاکٹر صاحب کے اس قول زرین کو مان بھی لیں کہ ''عقلاً محال ہونے کو سمجھنے کے لیے خاص عقل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے۔'' مگر پھر محترم سے سوال کرے کہ آپ نے بھی تو علوئے ذاتی اور استواء کے عقلاً محال ہونے پر کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔

اور آپ نے لکھا ہے کہ ''مولانا عطاء اللہ حنیف ؒ کا یہ دعویٰ کہ استوائے ذاتی عقلاً محال نہیں ہے، خود بلا دلیل ہے۔'' ہم آپ کا یہ قول بھی بسر و چشم قبول کرتے ہیں۔ مگر اس تمام بحث کو قبول کرنے سے بھی ہماری پریشانی ختم نہیں ہوئی بلکہ بڑھ گئی کیونکہ دلائل موجود نہیں ہے۔ ''اگر دلائل ہوتے تو ہم پرکھ لیتے'' مگر دونوں طرف جب دلائل نہ ہو۔ تو پھر ہم کس چیز کو پرکھ لیں؟ یا عام آدمی عقل سلیم کے بغیر بھی اس مسئلے میں صحیح نتیجہ تک پہنچ سکتی ہے۔ دلائل کے بغیر تو اگر کوئی فیصلہ ہوتا ہے۔ تو پھر شخصیات پر ہی ہوتا ہے۔

ایک طرف، امام احمد بن حنبل ؒ، امام ابو سعید دارمی ؒ، ابن قتیبہ ؒ، امام ابن تیمیہ ؒ، امام ذھبی ؒ وغیرہ ہیں اور دوسری طرف ابو حامد غزالی ؒ، ابن الجوزی ؒ، زاہد الکوثری ؒ اور ڈاکٹر صاحب وغیرہ ہیں۔ تو صاف ظاہر ہے کہ فیصلہ حنابلہ و سلفیوں کے حق میں ہوگا کیونکہ صرف امام احمد سارے اشاعرہ و ماتریدیہ پر بھاری ہیں اور وہ اس بات کے قایل ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت فوق کے ساتھ مختص ہے جیسا کہ غزالی ؒ کی عبارت میں ابھی یہ بات گزر گئی ہے کہ

"ولو امعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره." (۱)

یعنی اگر وہ عقلیات میں مہارت رکھتے ہوتے تو اللہ تعالیٰ کی جہت فوق کے ساتھ مختص ہونے میں بھی انہیں استحالہ نظر آ جاتا۔

معلوم ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جہت فوق میں مانتے ہیں۔ اور اس کو محال نہیں جانتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

۱۔ فیصل التفرقۃ، ص ۸۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صریح نصوص دلیل ہیں

چوتھی توضیح ہماری یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ قول کہ ''حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے علو یا استواء کو ثابت کرنے کے لیے سلفیوں کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ہی کوئی سمعی و شرعی دلیل ہے۔'' سفید جھوٹ ہے۔ کاش ڈاکٹر صاحب انصاف سے کام لیتے۔

جن آیتوں سے فوقیت باری تعالیٰ کا علم ہوتا ہے ہم ان کو اجمالاً ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ یخافون ربہم من فوقہم (۱)

دوسری جگہ من کے بغیر ھو القاھر فوق عبادہ (۲)

تیسری جگہ عروج کا ذکر ہے تعرج الملائکۃ والروح الیہ (۳)

اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ یعرج الذین باتوا فیکم فیسألھم. (٤)

چوتھی جگہ صعود کا ذکر ہے۔ الیہ یصعد الکلم الطیب (٥)

پانچویں جگہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اپنی طرف اٹھانے کا ذکر ہے: بل رفعہ اللہ الیہ (٦)

اور دوسری آیت میں فرمایا انی متوفیک ورافعک الیّ (۷)

چھٹی جگہ علوئے مطلق کا ذکر ہے جو تمام مراتب علو پر دلالت کر رہا ہے وھو العلی العظیم (۸) وھو العلی الکبیر (۹) انہ علی حکیم (۱۰)

ساتویں جگہ یہ تصریح ہے کہ قرآن ان کی طرف سے نازل یعنی اترا ہوا ہے۔ تنزیل الکتاب من اللہ العزیز العلیم (۱۱) تنزیل الکتاب من اللہ العزیز الحکیم (۱۲) تنزیل من الرحمن الرحیم (۱۳) تنزیل من حکیم حمید (۱٤) قل نزلہ روح القدس من ربک بالحق (۱٥) انا انزلناہ فی لیلۃ مبارکۃ (۱٦)

آٹھویں جگہ یہ فرمایا ہے کہ بعض مخلوقات ان کے پاس ہیں ان الذین عند ربک (۱۷) ولہ من

۱۔ النحل: ۵۰ ۲۔ انعام: ۱۸: ۶۱ ۳۔ المعارج: ۴

۴۔ متفق علیہ ۵۔ فاطر: ۱۰ ۶۔ النساء: ۱۵۸

۷۔ آل عمران: ۵۵ ۸۔ البقرۃ: ۲۵۵ ۹۔ سبا: ۲۳

۱۰۔ شوریٰ: ۵۱ ۱۱۔ غافر: ۲ ۱۲۔ الزمر: ۱

۱۳۔ فصلت: ۲ ۱۴۔ فصلت: ۴۲ ۱۵۔ النحل: ۱۰۲

۱۶۔ الدخان: ۱ ۱۷۔ اعراف: ۲۰۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

فی السموات ومن فی الارض ومن عندہ (۱) اللہ تعالیٰ نے مَن لہ اور مَن عندہ میں فرق رکھا ہے۔

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ کی مکتوب کتاب کے بارے میں فرمایا ہے انه عنده فوق العرش (۲)

نویں مقام میں یہ تصریح کی ہے کہ وہ آسمان میں ہے أأمنتم من فی السمآء (۳) یہاں ''سمآء'' بمعنیٰ ''علو'' ہے۔

دسویں جگہ استواء علی العرش کی تصریح کی ہے۔ ثم استویٰ علیٰ العرش (٤) اور الرحمن علیٰ العرش استویٰ (٥)

ان سب مقامات میں استویٰ علیٰ اور ثم کے ساتھ ہے۔ یہ سب مقامات فوقیت باری تعالیٰ کے بارے میں صراحتاً ثابت ہیں ورنہ کسی بھی سلیم العقل شخص کو سامنے بٹھائے پھر یہ آیتیں سنائیں آخر میں اس سے پوچھ لے کہ آیات سے کیا تصور ملتا ہے؟ خود بخود اس کو یقین آجائے گا۔

اب احادیث کی نصوص کا بھی ذرا ایک جلوہ دیکھتے ہیں۔

۱- اللہ تعالیٰ ہر شب آسمان دنیا پر اترتے ہیں، ان اللہ ینزل کل لیة الی السماء الدنیا (٦)

۲- نبی علیہ السلام کا حجۃ الوداع میں انگلی آسمان کی طرف اٹھا کر فرمانا اللهم اشهد (۷) کہنا

۳- نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ایک لونڈی سے سوال کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے۔ اس کا جواب میں آسمان کی طرف اشارہ کرنا اور پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمانا اعتقها فانها مؤمنة (۸)

۴- وہ تمام نصوص جو رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں وارد ہیں کہ سورج اور چاند کی طرح اللہ تعالیٰ کو دیکھ لوگے۔

۵- نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا معراج کی طرف سفر کرنا، پھر کلام کے لیے اوپر جانا اور پھر موسیٰ علیہ السلام کی طرف اتر آنا۔

٦- نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمانا و انت الظاهر فلیس فوقك شیء (۹)

۷- نبی علیہ السلام کا جنتیوں کے بارے میں یہ فرمانا فاذا الجبار جلّ جلاله قد اشرف

۱- انبیاء: ۱۹ ۲- متفق علیہ ۳- الملک: ۱۶، ۱۷

۴- اعراف: ۵۴، یونس: ۳، رعد: ۲، فرقان: ۵۹، الحدید: ۴، السجدہ: ۴ ۵- طٰہٰ: ۵

٦- متفق علیہ ۷- مسلم ۸- مسلم ابوداؤد ۹- مسلم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علیهم من فوقهم وقال یاأهل الجنة سلام علیکم (۱)

۸- نبی علیہ السلام کا سیدنا سعد بن معاذؓ کو فرمانا لقد حکمت فیهم بحکم الملك من فوق سبع السموات (۲)

۹- حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا ازواج مطہرات پر فخر کے وقت کہنا کہ زوجکن اهالیکن وزوجنی الله من فوق سبع سموات (۳)

۱۰- سیدنا عمر فاروقؓ کا ایک خاتون خولہؓ کے بارے میں یہ کہنا کہ هذه امرأة سمع الله شکواها من فوق سبع سموات (٤)

یہ ۱۰ احدیثیں ہوگئیں اور ۱۰ انوع کی آیات پہلے مذکور ہوئیں۔ صرف نمونہ پیش کرنا مقصود تھا ورنہ دعا کی حدیث ان الله یستحی من عبده اذا رقع الیه یده (۵) وغیرہ بہت سی احادیث اور بھی موجود ہیں اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص موج میں آ کر یہ کہتا ہے کہ سلفیوں کے پاس کوئی دلیل شرعی فوقیت پر نہیں ہے تو اس کے جھوٹ اور افتراء کا کوئی علاج نہیں ہے۔ حفیظ میرٹھی نے ایسے منکر حق سفید پوش علماء کے بارے میں کہا تھا اور محترم ڈاکٹر صاحب سے بڑھ کر اس کا مصداق اور کون شخص ہوسکتا ہے؟ فرمایا تھا کہ

کوئی فریب نہ کھائے سفید پوشی سے
نہ جانے کتنے ستارے نگل گئی ہے سحر

-ابن ماجہ ۲- مسلم ابوداؤد ۳- بخاری وترمذی
-دارمی ۵- حاکم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عُلوِّ باری کا مسئلہ اور سلف

سلف کا نصوص سے استفادہ

ہم نے اللہ تعالیٰ کے علو اور فوقیت کے بارے میں نصوص قرآن وسنت کا نمونہ سامنے رکھ دیا ہے۔ مگر پھر بھی ممکن ہے کہ کوئی جہمی عالم کہے کہ ان نصوص سے فوقیت باری تعالیٰ کا اثبات نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے ہم چند اکابر کی عبارات پیش کرتے ہیں تا کہ کسی کو یہ شبہ نہ رہے کہ سلفی اور حنابلہ ہی ان نصوص سے علوئے باری تعالیٰ کا مفہوم کشید کرتے ہیں۔ ان عبارات کا لفظ بلفظ ترجمہ کرنا مشکل ہے کیونکہ طویل ہے۔ ان کا خلاصہ بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امام احمد (متوفی ۲۴۱) فرماتے ہیں۔

"قلنا لهم لم انكرتم أن يكون الله سبحانه على العرش وقد قال سبحانه "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ (طه) وقال "خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوىٰ علىٰ العرش (الفرقان :٥٩) فقالوا هو تحت الارضيين السابعة كما هو على العرش فهو علىٰ العرش وفي السموات وفي الارض وفي كل مكان لايخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان وتلوا آية من القرآن "وهو الله في السموات وفي الارض (انعام:٣) فقلنا قد عرف المسلمون اماكن كثيرة وليس فيها من عظم الرب شيء ...... وقد اخبرنا انه في السمآء فقال سبحانه "أأمنتم من السمآء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور،أم أمنتم من في السمآء ان يرسل عليكم حاصبا (الملك :١٦، ١٧) وقال "اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه (فاطر:١٠) وقال "انى متوفيك ورافعك اليّ (آل عمران:٥٥) وقال "بل رفعه الله اليه (النسآء:١٥٨) وقال "وله من في السموات والارض ومن عنده (الانبياء:١٩) وقال يخافون ربهم من فوقهم (النحل:٥٠)وقال"ذى المعارج، تعرج الملئكة والروح اليه (المعارج:٣،٤) وقال "وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(انعام) وقال "وهو العلی العظیم." (البقرة :۲۵۵) فهذا خبر الله اخبرنا انه فی السمآء (۱)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ ہم نے جہمیہ سے کہا کہ تم کیوں اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے سے منکر ہو؟ حالانکہ انہوں نے خود کہا ہے کہ "رحمٰن عرش پر جلوہ فرما ہوا"؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے۔ اس سے کوئی مکان خالی نہیں ہے۔ ہم نے کہا بہت سارے مقامات میں اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں ہے جیسے گندی جگہیں وغیرہ اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں خبر دی ہے کہ وہ آسمانوں میں ہے پھر اس پر بطور سند ۱۰ آیتیں پیش کی ہیں اور آخر میں کہا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا خبر ہے جس نے ہمیں بتا دیا ہے کہ وہ آسمان میں ہے۔

اس قول کے بعد احباب حارث بن اسدؒ محاسبی (متوفی ۲۴۳) کا قول ملاحظہ فرمالیں۔ لکھتے ہیں:

واما قوله "علی العرش استویٰ (طه:۵) وهو القاهر فوق عباده (انعام:۱۸) أأمنتم من فی السمآء (الملك :۱٦) واذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا (الاسراء:٤٢) فهذه وغیرها مثل قوله (الیه یصعد الکلم الطیب (فاطر:۱۰) وقوله ثم یعرج الیه فی یوم (السجدة:۵) فهذا مقطع یوجب انه فوق العرش فوق الاشیاء منزه عن الدخول فی خلقه لایخفی علیه منهم خافیة لانه أبان فی هذه الایات ان ذاته بنفسه فوق عباده لانه قال "أأمنتم من فی السمآء ان یخسف بکم الارض (الملك:۱٦) یعنی فوق العرش والعرش علی السمآء لان من کان فوق شیء علیٰ السماء فهو فی السمآء وقد قال مثل ذلك "فسیحوا فی الارض (التوبة:۲)یعنی فوق الارض لا یرید الدخول فی جوفها (۲)

اس عبارت کا خلاصہ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ چھ آیات پیش کر دی ہیں۔ پھر یہ فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت کو لازم کرتی ہے۔ پھر "ءَأَمنتم من فی السمآء" میں "فی" کو بمعنی "علی" قرار دیا ہے۔ فسیحوا فی الارض (التوبۃ:۲) کی استناد سے۔ محاسبیؒ نے آخر میں ایک بات یہ لکھی کہ فرعون نے آسمانوں میں خدا کو تلاش کیا حال یہ ہے کہ اس کا سیدنا موسیٰ علیہ السلام پر جھوٹے ہونے کا بھی گمان تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات اس کو موسیٰ علیہ السلام نے بتائی تھی۔ اگر موسیٰ علیہ السلام نے اسے بتایا ہوتا کہ اللہ ہر جگہ ہے تو پھر وہ اسے زمین اور اپنے گھر اور بدن میں تلاش کرتا محل بنانے کی تکلیف کیوں گوارا کرتا، عبارت ملاحظہ ہو:

۱۔ الرد علی الزنادقۃ، ص ۲۸۹ تا ۲۹۱ ۲۔ فہم القرآن، ص ۱۲۹، ۱۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وقال عن فرعون" لعلی ابلغ الاسباب، اسباب السموات فاطلع الیٰ اله موسیٰ "ثم استانف فقال " وانی لاظنه کاذبا (غافر:۳۶،۳۷) فیما قال لی انه فی السمآء فطلبه حیث قال له موسیٰ مع الظن منه بموسیٰ علیه السلام انه کاذب، ولوان موسیٰ علیه السلام اخبره انه فی کل مکان بذاته لطلبه فی الارض او فی بیته وبدنه ولم یتعن ببنیان الصرح (۱)

اسی طرح کی بات امام ابوسعید داری (متوفی ۲۸۰) نے بھی کی ہے۔ ملاحظہ ہو:

"فمن ادّعیٰ انه لیس الله حدّفقد رد القرآن وادّعی انه لا شیء لان الله وصف حد مکانه فی مواضع کثیرة من کتابه فقال "الرحمن علی العرش استوی." (طه:۵) وأأمنتم من فی السماء (الملك: ۱۶) یخافون ربهم من فوقهم (النحل:۵۰) وانی متوفیك ورافعك الی (آل عمران :۵۵) الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه (فاطر:۱۰) فهذا کله وما اشبهه شواهد ودلائل علی الحدّومن لم یعترف به فقد کفر بتنزیل الله وجحد آیات الله وقال رسول علیه السلام "ان الله فوق عرشه فوق سمواته "وقال للامة السوداء "این الله " قالت فی السمآء فقال "اعتقها فانها مؤمنة"فقول رسول الله علیه الصلوٰة والسلام انها مؤمنة دلیل علیٰ انها لو لم تؤمن بان الله فی السمآء لم تکن مؤمنة." (۲)

اس کے لیے "حد" ثابت ہے۔ جو "حد" کا منکر ہے وہ آن آیات کا بھی منکر ہے پھر دو حدیثیں پیش کی ہیں اور دوسری کی شرح میں لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان "کہ اسے آزاد کرو یہ مؤمن ہے" یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ لونڈی اس بات پر ایمان نہ رکھتی کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے تو وہ مؤمن قطعاً نہ ہوتی۔

یہاں ابوالحسن اشعریؒ کی عبارت بھی بغیر ترجمہ کے ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

"فان قائل ما تقولون فی الاستواء؟ قیل له ان الله عزوجل مستو علیٰ العرش، عرشه کما قال الرحمن علی العرش استویٰ (طه:۵) وقد قال الله عزوجل "الیه یصعد الکلم الطیب (فاطر:۱۰) وقال " بل رفعه الله الیه (النساء:۱۵۸) وقال عزوجل "یدبر الامر من السمآء الی الارض ثم

۱- فہم القرآن، ص ۱۲۹، ۱۳۰
۲- النقض، ص ۲۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یعرج (السجدة:٥) وقال حكاية عن فرعون"یاھامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب، اسباب السموات فأطلع الی الہ موسیٰ وانی لاظنه كاذبا (غافر :٣٦، ٣٧) كذب ای فرعون موسیٰ علیه السلام فی قوله ان الله فوق السموات وقال عزوجل "أأمنتم من فی السمآء ان یخسف بكم الارض (الملك :١٦) فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات قال "أأمنتم من فی السموات"لانه مستو علیٰ العرش الذی فوق السموات وكل ما علا فهو سماء فالعرش علیٰ السموات ولیس اذا قال "أأمنتم من فی السماء "یعنی جمیع السموات وانما أراد العرش الذی هو اعلیٰ السموات (١)

اس عبارت کا وہی مفہوم ہے جو اوپر درج شدہ عبارات کا ہے۔ یہاں یہ بات خیال میں رہے کہ یہ چاروں ائمہ کرام (سنہ ۳۰۰ھ) سے پہلے گزرے ہیں۔ متاخرین نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب اور ابن الجوزیؒ کی تحقیق کے مطابق تو یہ لوگ ''سلفی'' قطعاً نہیں ہے کیونکہ ان کی تاریخ تو بقول ڈاکٹر صاحب کے سنہ ۴۰۳ھ سے شروع ہوتی ہے۔ انہوں نے لکھا کہ

''میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہے یہ اصحاب ابن حامد (۴۰۳ھ) ان کے شاگرد ابویعلیٰ (۴۵۸ھ) اور ابن الزاغونی (۵۲۷ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو عیب دار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔'' (۲)

ڈاکٹر صاحب نے اس پر ''تاریخ کا پہلا دور'' کی سرخی جمائی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ ائمہ ان سے بہت زمانہ پہلے وہی بات کر چکے ہیں جو سلفیوں نے بعد میں کہی ہے۔

۱- الابانۃ ص ۹۷

۲- سلفی عقائد ص ۱۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استوائے ذات اور استوائے تجلی

''دوسری بات کا جواب''

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں: مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ

''قرآن وحدیث کی تصریحات جو استواء علی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص میں استواء علی العرش کی تصریح تو ہے لیکن عرش پر استوائے ذات کی تصریح بالکل نہیں ہے۔ استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ نکات پیش کیے ہیں۔ اور استوائے تجلی کا احتمال بھی موجود ہے اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے۔''(۱)

ڈاکٹر صاحب کی اس کتاب کے سرورق پر اس کے بارے میں لکھا ہے ''مفتی جامعہ مدینہ رئیس دارالافتاء والتحقیق'' اور کتاب کے آخری ورق پر ۹ کتابیں مع تصاویر دی گئی ہیں۔ جن میں ''اسلامی عقائد، اصول دین اور تفسیر فہم القرآن'' وغیرہ مذکور ہیں۔ ہمیں سمجھ نہیں آتی کہ یہ باتیں اس مصنف کی ہیں۔ کبھی خیال آتا ہے کہ ان کی نوجوانی کی کتاب ہوگی لیکن پھر جب کتاب کی سنہ طباعت کو دیکھتے ہیں تو وہ ۲۰۱۲ء کی ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ بھی درست نہیں رہتی ہے اس پر بہت تعجب ہے کہ یہ بات کیسے ان صاحب نے تحریر کی ہے۔

بہر حال ہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

تاویل کا اعتراف اشاعرہ کے ہاں

اس سلسلے میں ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے اس فرمان ''کہ نصوص میں استواء علی العرش کی تصریح تو ہے لیکن عرش پر استوائے ذات کی تصریح بالکل نہیں ہے'' کا صریح مطلب یہ ہے کہ پھر تو علوئے ربی وصفاتی یا علوئے تجلیاتی کو مراد لینا ''تاویل'' نہ ہو۔ کیونکہ جب نصوص میں صرف استواء کی تصریح ہے۔ استوائے ذات کی نہیں تو پھر استواء سے استواء ذاتی کو مراد لینا ظاہری معنیٰ نہ ہوا اور ''استیلاء'' وغیرہ مراد لینا خلاف ظاہر معنیٰ کا لینا نہ ہوا لہٰذا پھر ''استیلاء'' وغیرہ کو مراد لینے پر ''تاویل'' کا اطلاق کیونکر

ا۔ سلفی عقائد، ص ا۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

درست قرار پائے گا؟ حالانکہ خود ڈاکٹر صاحب نے ''تاویل'' کا مطلب ''خلاف ظاہر معنیٰ'' لینے کو قرار دیا ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ کے جواب میں انہوں نے لکھا کہ

''ہم کہتے ہیں کہ تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے۔ کیونکہ ''تاویل'' اس وقت کی جاتی ہے۔ جب آدمی نص میں مذکور (حکم) کو ثابت مانے لیکن پھر کسی وجہ سے ''ظاہری معنیٰ'' لینا ممکن نہ ہو۔ اس وقت کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا ہے۔ اس کو تاویل کہتے ہیں (۱)

اب ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ اساطین اشاعرہ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ہم استواء کا جو مطلب استوائے ذاتی کے بغیر لیتے ہیں وہ ''تاویل'' ہے۔ دیکھئے ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

''اعلم ان من اجری الاستواء علیٰ العرش علیٰ ما ینبئ عنه ظاهر اللفظ وهو الاستقرار علیٰ العرش فقد التزم التجسیم فان تشکك فی ذلك كان فی حكم المصمم علیٰ التجسیم ایضا و ان قطع باستحالة الاستقرار علیٰ العرش فقد اول ال ظاهر وهو اعتقاد اهل الحق.'' (۲)

یعنی جس آدمی نے استواء علی العرش کو استقرار کے معنیٰ پر جاری کیا جس سے ظاہری الفاظ خبر دے رہے ہیں۔ تو اس نے اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کا التزام کیا ہے اور جس کو اس میں شک پڑا، تو وہ بھی جسمیت الٰہی پر جازم آدمی کے حکم میں ہے۔ البتہ جس نے استقرار علی العرش کو اللہ تعالیٰ کے لیے مستحیل جانا، تو اس نے ظاہر (آیات) کی تاویل کی اور یہی اہل حق کا اعتقاد ہے۔

یہاں احباب ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ استقرار کے مفہوم کے لیے ظاہر اللفظ کے انباء کی بات کی اور اس کے خلاف مفہوم کے لیے فقد اول الظاہر کی بات کی ہے۔

اسی طرح جناب رازیؒ نے اپنی کتاب ''اساس التقدیس'' کی القسم الثانی میں یہ عنوان رکھا ہے کہ وهو فی تاویل المتشابهات من الاخبار والایات والكلام فيه مرتب علیٰ مقدمة وفصول ''یعنی یہ باب متشابہ آیات اور احادیث کی تاویل میں ہے۔ پھر اس قسم کے ۲۹ نمبر فصل میں جہت پر بحث کی ہے۔ پہلے حنابلہ اور سلف (جن کو وہ مجسمہ قرار دیتے ہیں) کے ۱۰ دس تمسکات ذکر کیے ہیں۔ پھر ایک ایک کر کے ان کے جوابات دیئے ہیں۔ سب جوابات محل نظر ہیں مگر اس کے لیے ''التانیس باَدلة اساس التقدیس'' نامی کتاب کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ جو راقم نے مرتب کی ہے۔

احباب پہلے متمسک کے جواب کو ملاحظہ فرمالیں لکھتے ہیں:

۱۔ سلفی عقائد، ص ۶۱ ۲۔ روضۃ الطالبین، ص ۱۲۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"اما الذی تمسکوا به اولا وهو الآیات الست الدالة علیٰ استواء الله تعالیٰ علیٰ العرش فنقول انه لایجوز ان یکون مرادالله تعالیٰ من ذلك الاستواء هو الاستقرار علیٰ العرش ویدل علیه وجوه." (۱)

وہ دلیل جس سے مشبہہ نے پہلے تمسک کیا ہے وہ چھ آیات ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد استواء سے استقرار علی العرش ہو۔ اس بات پر بہت سی وجوہات دلیل ہیں۔ پھر بہت ساری فاسد وجوہات ذکر کی ہیں۔ آخر میں لکھا ہے۔

"اذا اثبت هذا ظهرانه لیس المراد من الاستواء الاستقرار فوجب ان یکون المراد هو الاستیلاء والقهر." (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ جناب رازیؒ کے نزدیک یہ "تاویل" ہے کیونکہ یہ "خلاف ظاہر معنیٰ" کا لینا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا ہے کہ تصریح ذات نہیں ہے لہٰذا سارے معانی کا لینا ان کے نزدیک برابر ہے۔ کوئی معنیٰ لینا اس میں ظاہر نہیں ہے۔

ضرورت عادی کا تقاضا عدم تاویل

اس سلسلے میں ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ استوائے ذاتی کے علاوہ دوسرا معنیٰ مراد لینا "تاویل" ہے تو اب یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ضرورت عادی اس بات کا مقتضی ہے کہ نصوص کو ظاہری معنیٰ پر محمول کیا جائے اور "تاویل" نہ کی جائے۔ مولانا انور شاہؒ ابن الوزیر الیمانیؒ سے نقل کرتے ہیں:

"الدلیل الثانی هوالمعتمد ان کثرة هذه النصوص وتردادتلاوتها بین السلف من غیر سماع تاویل لها ولا تحذیر جاهل من اعتقادظاهرها ولا تنبیه علیٰ ذلك حتیٰ انقضیٰ عصر النبوة والصحابة یقضی بالضرورة العادیة انها غیر متأولة والی هذاالوجه اشار فی قوله تعالیٰ "ائتونی بکتاب من قبل هذا واثارة من علم ان کنتم صادقین (۳) ویالها من حجة قاطعة للمبتدعة لمن تأملها فی هذا الموضع." (۴)

۱- اساس التقدیس، ص ۱۱۷
۲- ایضاً، ص ۱۱۹
۳- احقاف: ۴
۴- اکفار الملحدین، ص ۸۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دلیل ثانی جس پر اعتماد بھی ہے وہ یہ ہے کہ ان نصوص کی کثرت اور سلف کے زمانے میں بار بار اس کی تلاوت کا ہونا بغیر اس کی تاویل سنے، اور جاہل کو اس کے ظاہر کے معتقد ہونے سے ڈرانے کے بغیر، اور اس پر تنبیہ دینے کے بھی بغیر یہاں تک کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا دور گزر گیا۔ یہ ضرورت عادیہ سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ مذکورہ نصوص غیر ماؤل ہیں۔

اسی وجہ کی طرف قرآن کی اس آیت میں اشارہ ہے کہ ائتونی بکتاب من قبل هذا واثارة من علم ان کنتم صادقین (۱) یعنی اگر تم سچے ہو تو اس سے پہلے ہی کی کوئی کتاب یا کوئی نقلی علم ہی میرے سامنے پیش کرو" کیا ہی بہترین حجت ہے۔ بدعتی لوگوں کو چپ کرانے کے لیے۔ مگر اس آدمی کے لیے جو اس پر اس مقام میں سوچ لے۔

یہی وجہ ہے کہ صفاتی علماء کے اکابر لوگوں نے بھی اللہ تعالیٰ ے عرش پر ہونے کا اقرار کیا ہے۔

عبدالقاھر بغدادی لکھتے ہیں:

"ومنهم من قال ان استواء ه علیٰ العرش کونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات" (۲)

یعنی متقدمین میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استواء عرش پر وہ اللہ تعالیٰ کا اس کے اوپر بغیر چھونے کے ہونا ہے۔ یہ قول ابو العباس قلانسیؒ اور ابن کلابؒ کا ہے۔ کتاب الصفات میں اس َوذ کر کیا ہے۔

یہی بات ابوالحسن اشعریؒ نے بھی کہی ہے پھر جہمیہ کی رد میں فرماتے ہیں کہ

"وقدقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية ان معنى قول الله تعالیٰ "الرحمن على العرش استویٰ'(طه:٥)انه استویٰ ای ملك وقهر وان الله تعالیٰ فی كل مكان وجحدوا ان يكون الله عزوجل علیٰ عرشه كما قال اهل الحق وذهبوا فی الاستواء الی القدرة ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والارض، والله سبحانه قادر عليها وعلیٰ الحشوش وعلیٰ كل ما فی العالم ولو كان مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو فعال مستو علیٰ الاشياء كلها لكان مستويا علیٰ العرش وعلیٰ السمآء وعلیٰ الارض وعلیٰ الحشوش والاقذار لانه قادر علیٰ

۱- احقاف:۴ ۲- اصول الدین ص ۱۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الاشیاء مستول علیھا." (۱)

معتزلہ، جہمیہ اور حروریہ میں سے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ الرحمن علی العرش استوی. (۲) میں استویٰ کا مطلب ہے وہ مالک ہوا، غالب ہوا اور یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔ ان لوگوں نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ جیسا کہ اس کے اہل الحق قائل ہیں۔ تو وہ استواء کے مفہوم میں قدرت کی طرف گئے ہیں۔ لیکن اگر بات ایسی ہی ہوتی تو پھر اس کے زمین اور عرش پر مستوی ہونے کا کوئی فرق نہ ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ تو ان پر قادر ہے۔ اور گندے مقامات پر بھی، اور ان تمام چیزوں پر بھی جو کائنات میں ہے اور اگر وہ بمعنی استیلاء عرش پر مستوی ہوتے۔ تو اللہ تعالیٰ تو تمام اشیاء پر مستولی اور غالب ہے تو پھر عرش اور زمین اور تمام برے و نجس مقامات پر مستوی ہوتے کیونکہ وہ تو تمام اشیاء پر قادر اور مستولی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جو لوگ استواء کو قدرت اور استیلاء کے معنی پر محمول کرتے ہیں وہ اہل حق نہیں ہیں۔ رہ گئی ڈاکٹر صاحب کی یہ بات کہ "استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ لکھا ہے اور استوائے تجلی کا بھی احتمال موجود ہے اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے"۔ تو بہت ساری وجوہات سے باطل ہے۔

۱- پہلی وجہ یہ ہے کہ فوقیت کی نصوص متواتر ہیں۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ بارہ اکابر امت نے فوقیت باری تعالیٰ پر اجماع نقل کیا ہے۔

۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ جس احتمال کو ڈاکٹر صاحب نے پیش کیا ہے وہ ناشی عن دلیل نہیں ہے۔

ایسے احتمالات و تاویلات وہ ہوتے ہیں جن کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی ہے ان کا اعتبار ہمارے اکابر کے ہاں نہیں ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"ولا بد من التنبيه علىٰ قاعدة اخرى وهو ان المخالف قد يخالف نصا متواترا ويزعم انه مووّل ولكن ذكر تاويله لاانقداح له اصلا في اللسان لا علىٰ بعد ولا علىٰ قرب فذالك كفر وصاحبه مكذب وان كان يزعم انه مووّل." (۳)

یہاں ایک دوسرے قاعدہ پر تنبیہ کرنا لازم ہے وہ یہ ہے کہ مخالف آدمی کبھی نص متواتر کی مخالفت

۱- الابانۃ ۲۰/ ۹۹۸ ۲- طہ:۵ ۳- فیصل التفرقۃ ص ۹۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرتا ہے مگر دعویٰ یہ کرتا ہے کہ نص موؤل ہے مگر اس کی تاویل کے لیے کوئی حقیقی وجہ زبان میں نہیں ہوتی۔ نہ کوئی بعید اور نہ ہی قریب تو یہ تاویل کفر ہے اور اس کا مرتکب مکذب ہے اگر چہ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ موول ہے۔

ہمارے نزدیک ''تجلّی'' کے احتمال اور ''تاویل'' کے لیے عربی زبان میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نہ قریب اور نہ ہی بعید۔ اس احتمال سے صرف نصوص کی تردید مراد ہے اور بس۔ اگر چہ اس کے قائل ہزار بار نصوص کی تعظیم کی بات کریں۔

فوقیت باری تعالیٰ ضرورت دینی ہے

اس بات میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ فوقیت باری تعالیٰ کے بارے میں وارد نصوص متواتر ہیں لیکن ہمارے نزدیک یہ مسئلہ ان ضروریات دینیہ میں سے ہے جن کی معرفت میں عوام اور خواص دونوں برابر ہیں۔ متواتر ہونے کا قول تو بہت سارے محققین امت نے کیا ہے۔ ہم صرف ایک قول ذکر کرتے ہیں۔

امام ذہبیؒ اپنی کتاب کی ابتداء میں لکھتے ہیں:

''فمن الاحادیث المتواترة الواردة فی العلو.'' (۱)

بعض نسخوں میں المتوافرۃ اس کی جگہ وارد ہے۔ لیکن کوئی خاص فرق مفہوم میں نہیں ہے۔ شیخ سفارینیؒ نے عقیدہ کے اس شعر

سبحانه قد استوىٰ كما ورد
من غير كيف قد تعالىٰ ان يحد

کی تشریح میں لکھا ہے کہ

''قد استوىٰ علىٰ عرشه من فوق سبع سماواته استواء يليق بذاته كما ورد في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية والنصوص السلفية ممالا يحصى ويتعذر ان يستقصى فهذ اكتاب الله من اوله الىٰ آخره وسنة رسول الله من اولها الى آخرها ثم عامة كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان رحمهم الله تعالىٰ ثم كلام سائر ائمة الدين ممن تلوىٰ علىٰ كلامهم الخناصر ولا ينازع فيه الا كل معاند ومكابر بأن الله تعالىٰ مستو علىٰ

۱- العلو، ۱/۲۴۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

عرشه باين من خلقه." (۱)
یعنی اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر آسمانوں کے اوپر کما یلیق بذاتہ مستوی ہے جیسا کہ قرآنی آیات اور نبوی آحادیث اور سلفی نصوص میں وارد ہے۔ جن کا شمار ناممکن ہے اور جن کا استقصاء متعذر ہے یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے۔ اول سے آخر تک۔ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے ابتداء سے انتہا تک اور پھر عام صحابہ اور تابعین کا کلام ہے۔ اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے پھر اس کے بعد تمام ائمہ دین کا کلام ہے جس پر انگلیاں باندھی جاتی ہیں جس میں منازعہ صرف عنادی اور مکابر شخص کر سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے اور مخلوق سے بائن ہے۔

ضرورت دینیہ کے بارے میں یہ بات تو یقینی ہے کہ اس کا منکر کافر ہے مگر اس میں ''تاویل'' کرنے کے حکم میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قطعاً قبول نہیں ہے وہ بھی انکار کی طرح کفر ہے۔ مولانا انور شاہؒ صاحب لکھتے ہیں:

''فان ما تواتر لفظا او معنى وكان مكشوف المراد فقد تواتر مراده فتاويله ردّللشريعة القطعية وهو كفر بواح وان لم يكذب صاحب الشريعة وانه ليس فيه الا الاستتابة ومن زعم انه لا بد من القاء اليقين فى قلبه واثلاج صدره فاذا عاند بعد ذلك فقد كفر والا فلا فان ذلك الزاعم لم يضع للذين حقيقة تارة، وانما جعله يدور مع الخيال كيفما دار وهذا باطل قطعا." (۲)

پس جو لفظاً یا معنیً متواتر ہو اور اس کا مقصود واضح ہو تو اس کی مراد متواتر ہے۔ پس اس کی تاویل شریعت قطعی کو رد کرنا ہے اور یہ کفر صریح ہے۔ اگرچہ وہ صاحب شریعت کی تکذیب نہ کرے تو اس میں فقط توبہ کا مطالبہ ہے۔ پس جس شخص نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس شخص کے دل میں یقین کا پیدا ہونا اور اس کے سینے کا مطمئن ہو جانا لازم ہے پھر جب اس کے بعد عناد کرے تو اس نے کفر کا ارتکاب کیا ورنہ نہیں۔ تو اس دعویدار شخص نے دین کو کسی حقیقت کا درجہ نہیں دیا ہے۔ اس نے دین کو ایسا بنایا ہے کہ خیال کے ساتھ گردش کرتا ہے جیسے وہ گردش کرے اور یہ خیال قطعاً باطل ہے۔

ہمارے نزدیک فوقیت باری تعالیٰ کا انکار کرنا کفر ہے۔ لیکن اس میں تاویل کرنا ضلالت ہے۔ باقی رہی

۱- لوامع الانوار، ۱/۵۷۳ ۲- اکفار الملحدین، ص ۱۲۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شاہ انورؒ صاحب کی عبارت تو وہ غلط فہمی پر مبنی ہے۔ ہر قطعی حکم ہمیشہ ضروری نہیں ہوتا، اور نہ ہر ضروری حکم ہمیشہ قطعی ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔

اگر ہم انور شاہؒ صاحب کی بات درست مان لیں۔ تو پھر مولانا قاسمؒ نانوتوی کا کیا کریں گے۔ انہوں نے بھی تو ''تحذیر الناس'' میں خاتم النبین کے ضروری اور متواتر مفہوم کو تاویل کے خراد پر چڑھا دیا ہے۔ جس سے قادیانی اب تک فائدہ اٹھا رہے ہیں؟ یہ بات جب ہم کرتے ہیں تو بعض لوگ اس پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر فوقیت کا مسئلہ ضرورت دینی ہے۔ تو پھر اس کے مؤولین سارے کافر ہوں گے۔ اگر کافر نہ بھی ہو جائیں ضال تو بہر صورت ہو جائیں گے۔ مگر یہ لوگ اس پر نہیں سوچتے کہ ان کے نزدیک خلافت شیخین کا منکر کافر ہے۔ حالانکہ اس کے بارے میں اتنی نصوص وارد نہیں ہیں جتنی ''علو اور فوقیت'' کے باب میں وارد ہیں۔ اگر اس پر اجماع ہے تو ''علو اور فوقیت' پر بھی اجماع ہے۔ مولانا انور شاہؒ لکھتے ہیں:

''قلت والاکثر علیٰ تکفیر منکر خلافة الشیخین یکفر قاذف عائشة ومنکر صحبة أبیھا.'' (۱)

مگر ''علو اور فوقیت باری تعالیٰ'' کے منکر پر اگر یہ حکم لاگو کیا جائے تو یہ لوگ آسمان سر پر اٹھا لیتے ہیں۔ یہ جو ہم نے کہا کہ ضروریات دینیہ میں تاویل کرنا ضلالت ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم ہر ''تاویل فی الضروریات'' کو ضلالت قرار دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک ضروریات دینیہ میں نہ ہر تاویل کفر ہے اور نہ ہر تاویل ضلالت ہے۔ موقع ومحل اس فعل کے مرتکب افراد کو دیکھا جائے گا۔ ابن الوزیر یمانیؒ لکھتے ہیں:

''وانما الکلام فی طوائف الاسلام الذین واقفوا علیٰ الایمان بالتنزیل وخالفوا فی التاویل فھولاء لایکفر منھم الا من تأویله تکذیب ولکنه سماہ تاویلا مخادعة للمسلمین ومکیدة للدین کالقرامطة الذین انکروا وصف الله تعالیٰ بکونه موجودا وعالما وقادرا ونحو ذلك من الصفات التی علم الکافة بالضرورة ان النبی علیه السلام جاء بھا علیٰ ظاھرھا.'' (۲)

ہمارا کلام صرف ان گروہوں کے بارے میں ہے جو قرآن پاک پر ایمان رکھنے میں تو موافق ہیں البتہ تاویل میں مخالفت کی ہے۔ ان لوگوں میں سے کسی کی تکفیر نہیں ہوگی۔ مگر ان کی جن کی

۱- اکفار الملحدین، ص ۵۰　　۲- العواصم، ۴/۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

تاویل صاحب شریعت کی تکذیب ہو، لیکن اس نے اسے مسلمانوں کو دھوکہ دینے کی خاطر تاویل کا نام دیا ہو۔ اور دین کے لیے جال بنایا ہو۔ جیسے وہ قرامطہ فرقہ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کو موجود، عالم، قادر وغیرہ صفات سے موصوف قرار دینے سے انکار کیا ہے۔ یہ وہ صفات ہیں کہ جنہیں تمام لوگ بالضرورۃ جانتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ان کو ظاہر کے مطابق لے کر آئے ہیں۔

یعنی وہ گروہ مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ ۱- ایک وہ ہے جس کو عام لوگ بھی خاص لوگوں کی طرح جانتے ہیں جیسے کلمہ توحید اور ارکان اسلام وغیرہ۔ ۲- دوسری قسم وہ ہے جس کو صرف خاص لوگ جانتے ہیں تو عام لوگوں میں سے ان کے مستحل کی تکفیر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ عام کو اس کی معرفت حاصل نہیں ہے۔ ابن الوزیر یمانی لکھتے ہیں:

"وقد شرب الخمر مستحلامتاولاقدامة بن مظعون الصحابی البدری فجلده عمر،ولم يقتله ولم يجعل ذلك ردة واقرت الصحابة علیٰ ذلك وكان شبهة فی ذلك قوله تعالیٰ بعد آية الخمر فی المائدة "ليس على الذين امنواو عملوا الصالحات جناح فيما طعموا." (۱) فدل علیٰ ان الشبهة قد تدخل فی بعض الضروريات واصح من حديث قدامة حديث الرجل الذی اوصی ان يحرق ويسحق ويذر حتیٰ لا يقدر الله عليه فانه ان قدر عليه عذبه عذابا لا يعذبه احد ثم غفر الله له لخوفه ...... فينبغی التفطن لهذ النوع الذی يختلف العلم به فلا يقع التكفير به فی العقائد."(۲)

یعنی قدامہؓ بن مظعون صحابی نے سورہ مائدہ کی آیت ۹۳ کی بنیاد پر شراب کے حکم میں "تاویل" کر کے اس کو حلال قرار دیا۔ سیدنا عمرؓ نے اس کو کوڑے صحابہؓ کے اتفاق سے لگائے۔ اس کو قتل نہیں کیا مرتد قرار دے کر، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شبہات کو بعض اوقات ضروریات میں دخل ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے وصیت کی تھی کہ موت کے بعد اس کے بدن کو جلا کر راکھ کر دیا جائے پھر اسے ہوا میں اڑا دیا جائے تا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہ ہو سکے۔ یہ وصیت اس نے عذاب کے ڈر سے کی تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اسے خوف کی بنا پر بخش دیا۔ اس نوع کے

۱- المائدہ:۹۳ ۲- العواصم،۴/۱۷۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تواتر کو جاننا چاہیے کہ جس کے بارے میں علم میں اختلاف ہے۔ پس اس کی بنا پر عقائد میں تکفیر نہیں ہو سکتی ہے۔

بعض متعصب لوگوں نے جہت وغیرہ کے مثبتین کے قائل لوگوں کی تکفیر کی ہے۔ اس کے بہت سارے جواب دیئے گئے ہیں۔ فاضل قندھاریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطاء ضروریات دینیہ میں کفر ہوتا ہے۔ جب وہ مخطی ء کے نزدیک بھی بالضرورۃ ثابت ہو جائے تب اس کا انکار تکذیب نبی علیہ السلام کو متضمن ہو گا:

"ویمکن ان یجاب با ن الخطاء فی الضروریات الدینیة انما یکون کفرا بعد صیرورتها ضروریة عند المخطیء بأن یثبت عنده کونهاماجاء به النبی علیه السلام بالضرورة فان انکارها حنیئذ لایمکن الا بتکذیبه علیه السلام فی بعض ماجاء به ولایتأتی ذلك فی المسائل النظریة المختلف فیها بین أهل القبلة اذلایمکن ثبوت شیء من طرفها عندأحد بالضرورة ولو فرض امکان ذلك تلتزم الحکم بکفر القائل بالطرف الأخر بعد ذلك ولا کلام لنافیه." (۱)

ہمارا خیال ہے کہ احباب صاحب "اکفار الملحدین" کی عبارت کی خلل کو پا گئے ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ دوسری جگہ ہم اس بات کی بھرپور تفصیل کریں گے۔ یہاں ہم نے صرف اشارات پر اکتفاء کیا ہے، تفصیل کے لیے دوسری جگہیں ہیں۔ ان شاء اللہ العزیز۔

ایک عظیم الشان سلفی قاعدہ

عام طور پر جب اہل تاویل اور جہمی لوگ، تاویل کرنے لگ جاتے ہیں پھر اس بات کا کوئی خیال نہیں رکھتے کہ جس آیت اور حدیث کے وہ درپے ہیں اس کا کیا مرتبہ ہے؟ ان کے خیال میں جو صفت متشابہ ہو وہ سرے سے "نص" اپنے مفہوم میں ہو نہیں سکتی۔ اور اگر بالفرض وہ "نص" ثابت بھی ہو جائے جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو تو پھر یہ ناقل کا افتراء ہو گا یا پھر اس کا سہو اور غلطی،

"کل لفظ یرد فی الشرع ممایسند الی الذات المقدسة او یطلق اسماوصفة لها وهو مخالف للعقل لایخلو أما ان یتواتر او ینقل احادا والاحاد ان کان نصا لا یحتمل التاویل قطعنا بافتراء ناقله اوسهوه

ا۔ ابانۃ العلۃ قلمی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

او غلطه وان كان ظاهرا؟." (۱)

ہر وہ لفظ جو شرع میں ذات الٰہی کی طرف منسوب ہو کر وارد ہوگا یا بطور متواتر وارد ہوگا یا پھر بطور آحاد پھر اگر وہ نص ہو (اپنے مفہوم میں) اور اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو تو ہم یا تو اسے ناقل کا افتراء قرار دیں گے یا پھر اس کا سہو و غلطی۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ اگر متواتر ہو تو اس میں یہ متصور نہیں کہ نص ہو بلکہ لازم ہے کہ وہ ظاہر ہو جس میں احتمال ہو۔

"وان كان متواتر افلا يتصور ان يكون نصا لايحتمل التاويل بل لا بدان يكون ظاهرا." (۲)

حاصل ان لوگوں کی فکر کا یہ ہے کہ اگر صفات الٰہی متشابہ ہو مثلاً صفات خبریہ اور وہ اللہ تعالیٰ کی صفت کے طور پر وارد ہو جائے تو وہ اگر اخبار احاد ہو تو بھی اسے متحمل ہونا چاہیے اور اخبار متواترہ ہوں تب بھی اسے متحمل ہونا چاہیے۔

یعنی ایسا کبھی بھی نہیں ہو سکتا کہ متواتر ہو اور اپنے مفہوم میں نص ہو، اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو، البتہ اخبار احاد میں یہ امکان ہے کہ وہ "نص" ہو اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو لیکن ان لوگوں نے پھر اس کا علاج کرنے کے لیے یہ طریقہ اپنایا ہے کہ اسے ناقل کا افتراء یا سہو اور غلطی قرار دیکر اس سے جان چھڑائے۔ ہمارے اکابر کے نزدیک ان لوگوں کا یہ طریق کار ہی غلط ہے۔ ہمارے اکابر کے نزدیک کسی "خبر" یا "آیت" کے "نص" بننے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ الفاظ بار بار ایک ہی وطیرہ پر وارد ہو جائے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ

"المجاز والتاويل لايدخل فى المنصوص وانما يدخل فى الظاهر المحتمل له وهنا نكتة ينبغى التفطن لها وهى ان كون اللفظ نصا يعرف بشيئين احدهما عدم احتماله لغير معنا ه وضعا كالعشرة والثانى مااطرد استعماله علىٰ طريقة واحدة فى جميع موارده فانه نص فى معناه لايقبل تاويلا ولا مجازا وان قدر تطرق ذلك الى بعض افراده وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر لايتطرق احتمال الكذب اليه وان تطرق الى كل واحد من افراده بمفرده وهذه عصمة نافعة تدلك علىٰ خطأكثير من التاويلات فى السمعيات التى اطرد استعمالها فى ظاهرها وتاويلها والحالة هذه

۱- المسامرہ: ص ۴۴ ۲- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غلط۔" (۱)

مجاز اور تاویل کا دخل منصوص میں نہیں ہوتا۔ ان کا دخل اس ظاہر میں ہوتا ہے جو اس کا متحمل ہو، یہاں ایک نکتہ ہے جس کو جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ کسی لفظ کا ''نص'' ہونا دو طریقوں سے پہچانا جاتا ہے۔ ۱- ایک طریقہ یہ ہے کہ اس لفظ میں وضعاً دوسرے معنیٰ کا احتمال موجود نہ وہ جیسے عشرہ کا لفظ ہے۔ ۲- دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال تمام مقامات میں ایک ہی طریقہ پر وارد ہو تو وہ بھی اپنے معنیٰ میں نص ہے۔ جو نہ تاویل کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مجاز کو اگرچہ اس کے بعض افراد کی طرف یہ تاویل اور مجاز راہ پائے مگر وہ حکم میں خبر متواتر کی طرح ہو جاتا ہے کہ اس کے مجموعہ کی طرف کذب کو منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس کے بعض افراد کی طرف انفرادی طور پر جھوٹ راہ پالیتا ہے۔ یہ ایک بہت ہی نافع قاعدہ ہے جو آپ کو ان بہت ساری تاویلات کے خطا ہونے کی خبر دے گا۔ جو ان سمعیات میں کیے جاتے ہیں۔ جن کا استعمال اپنے ظاہر میں مطرد ہے۔ پس ان کی تاویل کرنا جبکہ الفاظ ایسے ہوں بالکل غلط ہے۔

حافظ ابن القیمؒ نے اس قاعدے کو مختلف انداز سے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ مدعی مجاز کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ جب مجاز کا مدعی ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ متکلم اور واضع کی مراد سے اخبار دینے کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو اب اگر اس کا دعویٰ اس مراد کے مطابق نہ ہو تو پھر متکلم اور واضع دونوں پر جھوٹ باندھنا ہوا۔ لیکن مدعی حقیقت جب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ متکلم اور واضع نے بھی حقیقت کا ارادہ کیا ہے تو اس میں وہ صادق ہے۔ واضع کے بارے میں تو اس کا صدق ظاہر ہے کہ اس نے اس لفظ کو اس حقیقت کے لیے وضع کیا ہے اور متکلم کے بارے میں اس کا صدق اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ متکلم نے بار بار اپنے اس کلام کا اعادہ کیا ہے۔ اس سے ان کی مراد معلوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ ہمیں اپنے مفہوم کی تفہیم اور بیان کے لیے مخاطب بناتا ہے۔

"مدعی صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته الى مجازه يتضمن دعواه الاخبار عن مراد المتكلم ومراد الواضع...... فان لم تكن دعواه مطابقة كان كاذبا علىٰ المتكلم والواضع بخلاف مدعی الحقيقة فانه اذا تضمنت دعواه ارادة المتكلم للحقيقة وارادة الواضع كان صادقا اما صدقه علىٰ الواضع فظاهر واما صدقه علىٰ المتكلم فمعرفة مراد المتكلم

۱- بدائع الفوائد، ۱/۱۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انما یحصل باعادته من كلامه وانه انما يخاطب غيره للتفهيم والبيان فمتى عرف ذلك من عادته وخاطبنا لما هوا لمفهوم من ذلك الخطاب علمنا انه مراده منه." (۱)

اب جب یہ سلفی قاعدہ ذہن نشین ہو گیا ہے کہ کسی کلام کا اپنے مفہوم میں ''نص'' ہونے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ کلام مختلف مقامات میں ایک ہی طریقہ پر وارد ہو جائے، یا بالفاظ دیگر متکلم بار بار اسی مطلب کو سمجھانے کے لیے اپنے کلام کا ایک ہی وطیرہ پر اعادہ کرے تو پھر اس میں مجاز اور تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے۔ مگر جہمی حضرات ہیں کہ ''استویٰ'' تک میں تاویل کرتے ہیں۔ حالانکہ قرآن مجید میں یہ ایک ہی طریقہ پر وارد ہوا ہے۔ فرمایا: ثم استوى على العرش (۲) البتہ ایک جگہ صرف الفاظ میں تقدیم و تاخیر کی ہے اور فرمایا ہے ''الرحمن على العرش استوىٰ (۳) تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ الفاظ ''نص'' ہیں۔ اپنے مفہوم میں مگر اس کے باوجود جہمی حضرات 'استواء' باری تعالیٰ میں ''تاویل'' کے درپے رہتے ہیں۔ یعنی وہ ''نص'' میں تاویل کرنے کا راستہ ڈھونڈتے ہیں۔

حافظ ابن القیمؒ اسی حقیقت کی توضیح میں ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"والقصد ان الظاهر فى معناه اذا اطرّد استعماله فى موارده مستويا امتنع تاويله وان جاز تاويل ظاهر مالم يطرد فى موارد استعماله ومثال ذلك اطراد قوله"الرحمن علىٰ العرش استوىٰ (طه:٥) ثم استوىٰ علىٰ العرش (اعراف:٥٤) فى جميع موارده من اولها الى آخرها علىٰ هذا اللفظ فتاويله باستولىٰ باطل وانما كان يصح ان لو كان اكثر مجيئه بلفظ "استولىٰ " ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ"استوى" فهذا كان يصح تاويله باستولىٰ فتفطن لهذا الموضع (٤)

مقصد یہ ہے کہ ظاہر فی المعنیٰ کا جب استعمال تمام مقامات اور موارد میں برابر طور پر عام ہو جائے تو اس کی تاویل ممنوع ہے۔ اگرچہ اس ظاہر کی تاویل جائز ہے جو تمام مقامات میں برابر طور پر مستعمل نہ ہو۔ مثال اطراد کی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ ''رحمٰن عرش پر جلوہ افروز ہوا'' (۵) اور ''پھر عرش پر براجا'' (اعراف:۵۴) تمام مقامات میں اول سے آخر تک اسی لفظ پر وارد ہے۔

۱- بدائع الفوائد، ۴/ ۲۰۶ ۲- الاعراف:۵۴، یونس:۳، الرعد:۲، الفرقان:۵۹، السجدہ:۴، الحدید:۴

۳- طٰہٰ:۵ ۴- الصواعق المرسلۃ، ۱/ ۳۸۶ ۵- طٰہٰ:۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تو اب اس کی ''تاویل'' استولیٰ یعنی استیلاء سے کرنا باطل ہے۔ یہ تاویل تب صحیح ہوتی اگر اس لفظ کا ورود لفظ ''استولیٰ'' سے ہوتا۔ پھر ایک جگہ یہ آیت اپنے نظائر سے الگ ہو جاتی۔ اس میں ''استویٰ'' کا لفظ وارد ہوتا۔ اس وقت ''استولیٰ'' سے اس کی تاویل درست ہوتی۔ اس جگہ اور اس بات کو سمجھ لیں۔

آخر میں وصیت کی ہے کہ اس کو تاویل سے ممنوع کلام کے بارے میں قاعدہ بنا لیں ''واجعله قاعدة فيما يمتنع تاويله من كلام المتكلم ومايجوز تاويله.'' (۱) الحمدلله رب العالمين. یہی وہ بات ہے جو حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ نے بھی لکھی ہے کہ

''فهل سمعت احدا من العرب تكلم بشيء مأة مرة او اكثر واظهر معنى ولم يقم قرينة علىٰ خلافه وفهم السامعون ذلك المعنىٰ الظاهر وقررهم علىٰ هذا الفهم ثم أراد غيره وهل هذا الاسفسطة ظاهرة.'' (۲)

کیا تو نے کسی عرب کو سنا ہے کہ وہ ایک بات سو مرتبہ یا اس سے بھی زیادہ مرتبہ کرتا ہے اور ایک معنیٰ کو ظاہر کرتا ہے اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا۔ سامعین بھی اس سے ظاہر معنیٰ کو مراد لیتے ہیں۔ وہ ان کو اس مفہوم کے لینے پر برقرار رکھتے ہیں۔ پھر اس کے بعد وہ اس کلام سے دوسرا مفہوم مراد لیتا ہے تو یہ محض ظاہری سفسطہ ہے۔

اب ایک مشہور عالم جہمی کی عبارت ملاحظہ ہو جس میں وہ تاویل کی بات کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ

''أما الذى تمسكوا به اولا وهو الايات الست الدالّة على استواء الله تعالىٰ على العرش فنقول انه لايجوز ان يكون مراد الله من ذلك الاستواء هو الاستقرار علىٰ العرش.'' (۳)

اس صاحب کو یہ بھی پتہ نہیں چلا کہ استواء الٰہی کی بات سات دفعہ قرآن مجید میں آئی ہے۔ ایسے ایک دوسرے صاحب نے بھی استواء الٰہی کی تاویل یہ کہہ کر کی ہے کہ استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ نکات پیش کیے ہیں اور استوائے تجلی کا احتمال بھی موجود ہے اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے۔'' (۴) یہ دونوں بچارے ہیں۔ انہیں پتہ نہیں ہے کہ ''نص'' کے اثبات کے کتنے طریقے ہیں؟

اگر سات احکامی نصوص قرآن وسنت کے بارے میں کوئی آدمی ان کے جواب میں یہ رویہ ان کے

۱۔ الصواعق المرسلۃ، ۱/۳۸۶ ۲۔ المسوّیٰ، ۲/۳۱۵

۳۔ اساس التقدیس، ص ۱۱۷ ۴۔ سلفی عقائد، ص ۷۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ساتھ روا رکھے۔ اور اس میں ''تاویل'' کرے، تو وہ آسمان کو سر پر اٹھا لے اور اس آدمی کو پوری دنیا میں بدنام کر لے، مگر اعتقادی مسائل میں یہ لوگ قرآنی نصوص کے ساتھ یہی بدترین روش رکھتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کی عزت بھی سلامت ہے اور نمائشی تقویٰ بھی سلامت۔

احتمال کی دو قسمیں

اس سلسلے میں ہماری تیسری گزارش یہ ہے کہ احتمال کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ایک وہ احتمال ہے جس کے پیدا ہونے کا کوئی باعث اور دلیل موجود نہ ہو، یعنی ناشی عن دلیل نہ ہو۔

۲۔ دوسرا وہ احتمال ہے جس کی پشت پر دلیل اور برہان قائم ہو یعنی وہ ناشی عن دلیل ہو۔ فاضل قندھاریؒ لکھتے ہیں کہ

''وجملة مایستحصله أهل التحصیل بالنظر فی هذا التفصیل من الاصول المتعلقة بالحد الفاصل بین التصدیق والتكذیب فی باب التاویل اربعة الاول ان یكون الكلام قابلا فی نفسه للتاویل فی الجملة اما علیٰ قرب او علیٰ بعد والثانی ان یكون التاویل من جنس الدرجات المذكورة والثالث ان یكون الداعی الی التاویل برهانا قاطعا ان كان فیمایتعلق باصول الاعتقاد والمراد باصول الاعتقاد علیٰ ما فسره فیما بعد ثلثة الایمان بالله وبالرسول وبالیوم الاخر وما عداه فروع والرابع ان یكون الداعی الیه اما برهانا قطعیا او دلیلا ظنیا ان كان فیما یتعلق بغیرها فهذه هی الاصول التی ینجو بمراعاتها صاحب التاویل عن الوقوع فی ورطة التكذیب.'' (۱)

تاویل کے باب میں تصدیق و تکذیب کے درمیان حد فاصل سے متعلقہ اصول کی تفصیل میں نظر کرنے سے جو باتیں اہل تحصیل پاتے ہیں۔ وہ یہ چار ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ وہ کلام جس میں ''تاویل'' کی جاتی ہو۔ فی نفسہٖ ''تاویل'' کو قبول کرنے والا ہو۔ یا قریب یا بعید۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ ''تاویل'' مذکورہ پانچ درجات کے جنس میں سے ہو (جن کو ہم نے بار بار ذکر کیا ہے)۔

۱۔ الابانۃ، قلمی

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ''تاویل'' کے لیے داعی برہان قاطع ہو، اگر یہ تاویل اصول اعتقاد سے متعلق ہو، اصول اعتقاد سے مراد ایمان باللہ، ایمان بالرسول اور ایمان بالاخرۃ ہے۔ جیسا کہ اس کی توضیح بعد میں انہوں نے خود کی ہے۔ اس کے علاوہ جو ہے وہ فروع میں شمار ہیں۔

۴- چوتھی بات یہ ہے کہ اس ''تاویل'' کے لیے داعی اور باعث یا تو دلیل قطعی ہو یا پھر ظنی دلیل ہو۔ اگر وہ اصول اعتقاد کے علاوہ دیگر چیزوں سے متعلق ہو۔ یہ وہ اصول اور بنیادی باتیں ہیں جن کا لحاظ کرنے سے تاویل کرنے والا آدمی تکذیب کے کیچڑ میں واقع ہونے سے بچ سکتا ہے۔

درج بالا عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو گئی کہ اصول اعتقاد میں داعی کو دلیل قطعی ہونا چاہیے اور اس کلام کو بھی فی نفسہ متحمل ہونا چاہیے۔ ہم پہلے مفتی محمد شفیعؒ صاحب کا یہ قول پیش کر چکے ہیں۔ وہ دوبارہ ملاحظہ ہو:

''اور جن متاخرین علماء نے ان چیزوں کے کوئی معنی بیان کیے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی وہ محض احتمال کے درجے میں ہے کہ شاید یہ معنیٰ ہو اس معنیٰ کو وہ یقینی نہیں فرماتے۔ اور نرے احتمالات ظاہر ہے کہ کسی حقیقت کا انکشاف نہیں کر سکتے اس لیے صاف اور سیدھا مسلک سلف صالحین اور صحابہ و تابعین ہی کا ہے۔''(۱)

مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ کا بھی مقصود یہی تھا کہ مجرد استبعاد سے لوگ استواء علی العرش کی تاویل کرتے ہیں کوئی قطعی دلیل ان کے پاس استوائے ذاتی کے ''محال'' ہونے پر نہیں ہے اور اگر مجرد استبعاد سے ''تاویل'' کرنا شروع ہو جائے تو پھر باطنیہ کا راستہ بند کرنا بہت مشکل ہو گا۔''

ڈاکٹر صاحب کے احتمالات بھی ایسے ہی ہیں جن پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ دیکھئے قادیانیوں نے لفظ ''خاتم النبین'' کے معنیٰ ''نبیوں کے مہر'' یا ''افضل النبین'' کے کیے ہیں۔ اب اگر وہ ڈاکٹر صاحب سے یہ کہے کہ ''خاتم النبین'' کے مروج مفہوم کے خلاف ہم نے بہت کچھ نکات پیش کیے ہیں اور ''افضل النبین'' کا احتمال بھی موجود ہے اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے خاتم النبین کے ظاہری مفہوم پر استدلال باطل ہے۔'' تو ڈاکٹر صاحب کیا جواب دیں گے؟ حالانکہ ''خاتم النبین'' کی تاویل ''افضل النبین'' سے کرنا الرحمن علیٰ العرش استوی۔(۲) میں استوائے ذات کی بجائے ''استوائے تجلی'' سے کرنے سے بہت اقرب اور شائع و ذائع ہے؟

۱- معارف القرآن، ۲/۵۰۲ ۲- طٰہٰ: ۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایک لفظ کا حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔ ایک عام بول چال میں کبھی اس کا رواج ہو جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق ہوتا ہے۔ جس کو قادنیوں نے ملاحظہ نہیں کیا ہے۔ خاتم الشعراء یا خاتم الفضلاء کے الفاظ بعد میں استعمال ہوئے۔ جس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ جس شخص کو یہ لقب دیا گیا ہے۔ اس کے بعد کوئی شاعر یا کوئی فاضل پیدا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ اس فن کے کمالات اس شخص پر ختم ہو گئے حالانکہ مبالغہ کے طور پر اس طرح کے القاب کا استعمال یہ معنی ہرگز نہیں رکھتا کہ لغت کے اعتبار سے خاتم کے اصل معنیٰ ہی کامل یا افضل کے ہو جائے۔

بعینہ یہی چال ہمارے ڈاکٹر صاحب نے چلائی ہے کہ استواء کے لغت میں جو معنیٰ ہے اس کو تو اس نے ترک کیا ہے مگر صوفیوں نے جو ''تجلی ذاتی'' کا مفہوم بعد میں رائج کیا ہے۔ اس کو استواء کا اصل مفہوم قرار دیا۔ اب ہم سے کہتے ہیں کہ استواء کا مفہوم استوائے ذات سے باطل ہے۔ کیونکہ استوائے تجلی کا احتمال بھی موجود ہے۔

اگر ڈاکٹر صاحب قادیانیوں کو ایسی اجازت دیتے ہیں تو ہم بھی ان کو اجازت دیتے ہیں اگر نہیں تو ہم بھی نہیں دے سکتے، ہم کہتے ہیں کہ ایسے باطل احتمالات ہمیشہ پیش آتے رہیں گے کیونکہ اہل ضلالت اور نفس پرست بندوں سے دنیا خالی نہیں ہوسکتی۔

تقویت قول شیخ حنیفؒ

اوپر درج شدہ عبارت میں مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ کا یہ کہنا کہ ''باطنیہ کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا'' فرضی بات نہیں ہے۔ جن لوگوں نے علم کلام کا تھوڑا بہت مطالعہ کیا ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ حقیقتاً اس طرح واقع ہوا ہے کہ اشاعرہ ان کے جواب سے عاجز آگئے ہیں۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

''فان قيل هذا ينقلب عليكم فأنتم تجوزون ايضا تاويل الظاهر كما أولتم آية الاستواء وخبر النزول وغيرها قلنا ما ابعد هذا القلب؟ فان لنا معيارا في التاويل وهو ان مادل نظر العقل ودليله علىٰ بطلان ظاهره علمنا ضرورة ان المراد غير ذلك بشرط ان يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز والاستعارة، فقد دل الدليل علىٰ بطلان الاستواء والنزول فان ذلك من صفات الحوادث فحمل علىٰ الاستيلاء وهو مناسب للغة.''(۲)

۱۔ فضائح الباطنیۃ، ص ۵۳

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

یعنی اگر کہا جائے کہ یہ اعتراض تو تم پر پلٹتا ہے کیونکہ تم بھی ظاہر کی تاویل کو جائز قرار دیتے ہو جیسا کہ تم نے آیت استواء اور حدیث نزول وغیرہ کی تاویل کی ہے۔ ہم جواباً کہتے ہیں یہ قلب اعتراض تو بہت بعید ہے کیونکہ ہمارے لیے تو تاویل میں ایک معیار و میزان ہے اور وہ یہ ہے کہ نظر عقل اور اس کی دلیل جب کسی ظاہر کی بطلان کرے تو ہم بالضرورت جانتے ہیں کہ اس نص سے غیر ظاہر مراد ہے۔ بشرطیکہ لفظ اس کے ساتھ مناسب ہو، براہ مجاز یا استعارہ پس یہاں دلیل نے استواء اور نزول کے بطلان پر دلالت کی ہے۔ اس لیے کہ یہ حوادث یعنی مخلوقات کی صفات میں سے ہیں۔ اس وجہ سے استیلاء پر اس کو محمول کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ استواء کے ساتھ لغتاً مناسب ہے۔

اب یہاں ہر معقول شخص غزالیؒ کی بے بسی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ اتنی بڑی شخصیت نے ایسی فضول بات سے اپنے آپ کو چھڑایا ہے۔ ابن سینا اور ابو نصر فارابی وغیرہ بھی تو نظر عقلی کی بنیاد پر حشر اجساد کا انکار کرتے ہیں۔ اس کو آپ کس بنیاد پر رد کرتے ہیں اور پھر بھائی صرف استواء اور نزول تو صفات محدثات میں سے نہیں ہے۔ کیا سمع و بصر صفات محدثات میں سے نہیں ہے؟ اور کیا ''مرئی'' ہونا صفات محدثات میں سے نہیں ہے؟ پھر ان صفات کو کیوں ثابت مانا ہے؟ اگر ان سے اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر مخلوق کے سمع و بصر سے جدا ہو سکتے ہیں تو استواء اور نزول کیوں جدا نہیں ہو سکتے؟

پھر یہ بات کرنا کہ ''عقل استواء اور نزول کے بطلان پر دلالت کر رہا ہے'' فضول ترین بات ہے۔ کیونکہ اگر ان دونوں سے یعنی قرآن وسنت کے نصوص سے مراد مخلوق کے سے نزول و استواء ہو، تب تو یقیناً عقل ان کی بطلان پر دلیل ہے۔ مگر پھر سمع و بصر سے بھی یہی مقصود ہوگا، پھر ان کی بطلان پر عقل دلیل کیوں نہیں ہے؟

اگر ان سے کما یلیق بشانہ استواء و نزول قرآن وسنت کی مراد ہے۔ تو پھر عقل ان کی بطلان پر کیونکر دلیل ہے؟ کوئی جہمی صاحب اس بات کی وضاحت کر دے۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کی بے چارگی رویئت باری تعالیٰ کے مسئلے میں یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ نفس وجود کو علت رویئت قرار دیا ہے۔ تفتازانیؒ نے لکھا ہے:

''ولا مدخل للعدم فی العقلیة فتعین الوجود وهو مشترك بین الصانع وغیره فیصح ان یریٰ من حیث تحقق علة الصحة وهی الوجود۔'' (۱)

عدم کا علیت میں کوئی دخل نہیں ہے تو وجود اس کے لیے متعین ہوگیا اور وہ خالق اور مخلوق کے

۱۔ شرح العقائد ص ۱۸۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

درمیان مشترک ہے تو اس لیے علت صحت کی تحقق اور ثبوت سے جو وجود ہے ان کا دیکھا جانا درست ثابت ہوا۔

حالانکہ یہ ''علت'' تو نفوس ناطقہ، عقول مجردہ اور روح میں بھی موجود ہے۔ مگر اس کا دیکھنا کس کو نصیب ہے؟ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ ابو حامد غزالیؒ کے نزدیک روح غیر مخلوق ہے۔ نہ جسم میں داخل ہے، نہ اس سے خارج ہے، نہ اس کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے منفصل ہے۔ نہ عرض ہے، نہ جوہر ہے، متحیز بھی نہیں ہے، کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ کما حققہ فی الاجوبۃ الغزالیۃ، اس کو کس طرح کوئی دیکھ لے گا؟

ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس قول ''حجت الاسلام غزالیؒ'' کے مطابق اللہ تعالیٰ ''روح'' کے ساتھ مشابہ نہیں ہوا؟ اگر ہوا تو ابو حامد غزالیؒ فرقۂ مشبہہ میں سے ہوا یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں نہیں؟ اور اگر مشبہ بنا ہے تو پھر اس کے خلاف کیوں زبان بند ہے؟

ہم نے یہ قول اضطراراً نقل کیا ہے ورنہ ہمارے نزدیک ابو حامد غزالیؒ کا یہ قول فاسد ترین قول ہے۔ جو ہر طرح کی تنقید کا لائق ہے۔ شیخ تورپشتیؒ نے ہماری طرف سے فرض کفائی ادا کیا ہے۔ جزاہ اللہ خیرا۔ لکھا ہے کہ:

''در مسئلہ روح و بیان آنچہ از توابع آنست جمعی از اہل قبلہ کہ شریعت قبول کردہ انہ بر قدم روح مصر اند و مذہب الیشان درین مسئلہ فاسد تر از مذہب نصاری است در ناسوت و لاھوت چہ ایشان این اضافت بعیسیٰ کردند، چون دیدند کہ افعال چند کہ آدمیرا بدان قدرتی نباشد ازوی صادر می شود، و اینھا بجملہ خلق اضافت میکنند روح را، چگونہ قدیم گویند امارات حدوث ازوی پیدا است، و از ان جملہ اتصال روح است بجسم و تعدد آن بر اجسام و قبول آن حوادث را و غیر آن''۔(۱)

معلوم ہوا کہ یہ مذہب نصاری کے مذہب سے بھی فاسد ترین مذہب ہے۔ ہم صرف اس بات کی تائید کرنا چاہ رہے تھے کہ اگر اس طرح کی تاویلات شروع ہو جائے تو پھر باطنی اشکالات کا راستہ نہیں روکا جاسکتا

اشاعرہ برراہ باطنیت

مگر حقیقت یہ ہے کہ خود اشاعرہ باطنیت کے راستے پر گامزن ہیں۔ ذرا توجہ فرمائیں ابو حامد غزالیؒ نے اپنی کتاب میں ''وجود'' کے پانچ درجے قرار دیے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ

۱- المعتمد، ص ۲۵۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"اعلم أن كل من نزل قولا من اقوال صاحب الشرع علىٰ درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين، وانما التكذيب ان ينفى جميع هذه المعانى ويزعم ان ما قاله لامعنىٰ له، وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة." (۱)

جو آدمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اُخبار کو ان پانچ وجوہات میں سے کسی ایک پر اس کو محمول کرتے ہیں، تو وہ شخص مصدقین میں سے ہے۔ تکذیب نبی علیہ السلام یہ ہے کہ ان تمام معانی کو نفی کرے اور یہ زعم کرے کہ ان کے قول کا کوئی معنی نہیں ہے۔" یہ خالصتاً جھوٹ ہے۔ غرض ان کا یا تلبیس ہے یا پھر مصلحت دنیا ہے۔ بس یہی کفر خالص اور زندقہ ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ عذاب قبر کے ابو حامد غزالیؒ تین درجات بیان کرتے ہیں۔ ان میں سے تیسرا یہ ہے کہ

"ان تعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها هو الم السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر و كان لايمكن تعريف ذالك النوع من العذاب الابأن يضاف الى السبب الذى يفضى فى العادة فانه لو خلق فى الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يكن تعريفها الا بالاضافة اليه لتكون الاضافة للتعريف بالسبب وتكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تتحصل صورة السبب والسبب يراد لثمرته لالذاته." (۲)

تم یہ جانتے ہو کہ سانپ بذات خود تکلیف نہیں دیتا۔ الم و درد تو زہر سے ہوتا ہے بلکہ زہر بھی بذات خود الم و تکلیف نہیں دیتا۔ بلکہ اس کا اثر تکلیف دیتا ہے۔ جو تم میں زہر سے حاصل ہوتا ہے اگر اس طرح کا اثر بغیر زہر کے حاصل ہو جائے، تو عذاب زیادہ ہوا۔ اس قسم کے عذاب کی تعریف اسباب کی طرف منسوب کیے بغیر عادۃً نہیں ہو سکتی۔ اگر انسان میں لذت جماع بغیر صورت جماع کے پیدا ہو جائے۔ تو اس کی تعریف بغیر صورت جماع کے ممکن نہیں ہے۔ اضافت ان چیزوں کی طرف تعریف سبب کے لیے ہوتی ہے۔ اگرچہ ثمرہ سب کا حاصل ہوتا

۱- فیصل التفرقۃ، ص ۸۳ ۲- حجۃ البالغۃ، ۱/۷۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ بغیر حصول صورت سبب کے بھی۔ اور سبب تو ثمرہ کی وجہ سے مطلوب ہوتا ہے۔ نہ کہ ذاتا۔

غزالیؒ نے اس کو عذاب قبر کے تصدیق وتسلیم کرنے کا تیسرا مقام قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کیا فرماتے ہیں؟ اگر کوئی شخص دوزخ کے بارے میں بھی یہی اعتقاد رکھے؟ اگر یہ اعتقاد رکھنا صحیح ہے تو پھر باطنیت کسی بلا کا نام ہے؟ اگر وہاں نہیں صحیح تو پھر ادھر کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ نے بھی اس کو نقل کرنے سے پہلے لکھا ہے:

"او یجعلها تمثیلا لتفهیم معان اخری ولست اری المقتصر علیٰ الثالثة من اهل الحق." (۱)

یا پھر ان احادیث کو تیسرے درجے میں دوسرے معانی کو سمجھانے کا ذریعہ اور تمثیل قرار دے گا۔ مگر میں اس تیسرے درجے پر اکتفاء کرنے والے شخص کو اہل حق میں سے نہیں جانتا۔

مولانا حنیفؒ نے تو باطنی اشکالات کی شکایت کی تھی۔ یہاں تو باطنیوں سے بڑھ کر باطل تاویلات اشاعرہ خود کر رہے ہیں۔ اگر عام لوگ ان تاویلات سے واقف ہو جائے۔ تو حشر کے تمام مقامات اور جنت و دوزخ کے تمام درجات کا صفایا ہو جائے۔ امید ہے ڈاکٹر صاحب زحمت توضیح گوارا فرمالیں گے۔

۱- حجۃ اللہ البالغۃ، ۱/ ۷۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سلف اور تاویل

ڈاکٹر صاحب کا تیسرا جواب

اس عنوان کے تحت محترم ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ

''مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس قسم کے نصوص میں اگر تاویل کی جائے تو باطنیہ کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں۔ ا۔ سلفی حضرات بھی جہاں چاہتے ہیں تاویل کر لیتے ہیں۔ الف۔ صفت معیت سے متعلق جتنی نصوص ہیں ان سب میں مثلاً ان اللہ معنا (بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہیں) میں وہ ''تاویل'' کرتے ہیں۔ اس آیت میں اللہ کا لفظ علم ذاتی ہے۔ یعنی ذات کا نام ہے لیکن یہاں سلفی اللہ کی ذات مراد لینے کی بجائے اللہ کی قدرت یا علم مراد لیتے ہیں۔''(۱)

ہم اس اعتراض کے حوالہ سے چند توضیحات پیش کرتے ہیں۔

یہ تاویل سلف کی ہے

ہماری پہلی توضیح یہ ہے کہ ایسی آیات میں سلفیوں نے نہیں بلکہ سلف نے تاویل کی ہے۔ معدان کہتے ہیں کہ میں نے امام سفیان ثوریؒ سے آیت ''وھو معکم این ما کنتم'' کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے معیت کی تعبیر علم سے کی:

''عن معدان قال سألت سفیان الثوریؒ عن قولہ تعالیٰ ''وھو معکم اینما کنتم'' فقال علمه.'' (۲)

اسی طرح عبداللہ بن نافع کہتے ہیں کہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ اور اس کا علم ہر مکان میں ہے کوئی جگہ اس کے علم سے خالی نہیں ہے۔

''حدثنی عبداللہ بن نافع قال قال مالك اللہ فی السمآء وعلمه فی کل مکان لا یخلو منه شیء.'' (۳)

ا۔ سلفی عقائد، ص ۷۲ ۲۔ شرح اصول الاعتقاد، ۲/ ۴۴۵ ۳۔ ایضاً

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اور ضحاکؒ بن مزاحم ہلالی سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ خود عرش پر ہے مگر اس کا علم لوگوں کے ساتھ ہے۔

"وهو على العرش وعلمه معهم." (۱)

فضل بن زیاد کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبداللہ امام احمد بن حنبلؒ کو فرماتے سنا کہ امام مالکؒ بن انس نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ اس کا علم ہر مکان میں ہے۔ اور اس کے علم سے کوئی مکان خالی نہیں ہے۔ تو میں نے ان سے کہا کہ آپ کو یہ بات کس شخص نے امام مالکؒ سے پہنچائی؟ انہوں نے فرمایا کہ میں نے سریج بن نعمان سے یہ بات سنی، اس نے عبداللہ بن نافع سے

"حدثنا الفضل بن زياد قال سمعت ابا عبدالله احمد بن حنبل يقول قال مالك بن انس الله عزوجل في السمآء وعلمه في كل مكان لايخلو منه مكان فقلت من اخبرك عن مالك بهذا؟قال سمعته من سريج بن النعمان عن عبد الله بن نافع." (۲)

اور ہاں امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں کہ ایک آدمی نے ان سے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "وهو معكم اينما كنتم" کا کیا مطلب ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ یہ ایسا ہے جیسے تم کسی شخص کو لکھتے ہو، اس حال میں کہ تم اس سے غائب ہو۔ "میں تمہارے ساتھ ہوں

"فقال له رجل ارأيت قول الله عزوجل "وهو معكم اينما كنتم" (الحديد:٤) قال هو كما تكتب الى الرجل انى معك وانت غائب عنه."(۳)

اس پر بیہقیؒ نے لکھا ہے کہ

"لقد اصاب ابو حنيفة فيما نفى عن الله عزوجل من الكون في الارض وفيما ذكر من تاويل الاية وتبع مطلق السمع في قوله ان الله عزوجل في السمآء (٤)

یعنی امام ابو حنیفہؒ نے درست جواب دیا کہ زمین میں ہونے سے اللہ تعالیٰ کی نفی کی اور آیت کی "تاویل" کو ذکر کیا اور مطلق شریعت کی تابعداری کی، کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی جانب میں ہے۔

اور مقاتل بن سلیمانؒ نے بھی اس آیت کی یہی "تاویل" کی ہے۔ ملاحظہ ہو، وهو معكم

۱-الشریعۃ، ۱/۳۰۲ ۲-ایضاً

۳-الاسماء والصفات، ص ۵۳۵ ۴-ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اینماکنتم. (۱) یعنی قدرته وسلطانه وعلمه معکم اینما کنتم.(۲) امام اہل سنت والجماعت احمد بن حنبلؒ کا قول ہم پہلے پیش کر چکے ہیں اب بغیر ترجمہ کے ملاحظہ ہو:

"یقول هو الله من فی السموات، والله من فی الارض وهو علیٰ العرش وقد احاط علمه بما دون العرش لا یخلو من علم الله مکان ولا یکون علم الله فی مکان دون مکان." (۳)

یہی بات دیگر محققین نے بھی کی ہے۔ امام ابوبکر آجریؒ فرماتے ہیں۔

"باب ذکر السنن التی دلت العقلاء علیٰ ان الله عزوجل علیٰ عرشه فوق سبع سمواته وعلمه محیط بکل شیء لایخفی علیه شیء فی الارض ولا فی السماء." (٤)

یعنی ان سنن کا ذکر جو اہل عقل کو یہ بتاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سات آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر ہے۔ اور اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔ کوئی چیز اس پر مخفی نہیں ہے۔ نہ زمین میں اور نہ آسمان میں۔

اور ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"فلو أن قائلا قال فلان بالشام والعراق یملك لدل قوله یملك علیٰ الملك بالشام والعراق لانه بذاته فیهما." (٥)

اگر کوئی کہنے والا یہ بات کہے کہ فلاں بادشاہ شام میں ہے اور عراق میں بادشاہی کرتے ہیں تو اس کا قول اس بات پر دلیل بنے گا کہ وہ شام اور عراق میں حکومت کرتا ہے، یہ مراد نہیں ہوگا کہ وہ بذاتہ ان دونوں میں موجود ہے۔

یہ بات انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں کی ہے کہ

"هوالله فی السموات وفی الارض یعلم سرکم وجهرکم ویعلم ماتکسبون." (٦)

جن لوگوں کے اقوال کو ہم نے پیش کیا ہے ان میں سب سے زیادہ مؤخر آدمی یہی بیہقیؒ ہے جس نے

۱-الحدید:۴ ۲-الاسماء والصفات، ص ۵۳۸
۳-الرد علی الزنادقۃ، ص ۲۹۳ ۴-الشریعۃ، ص ۳۰۳
۵-الاسماء والصفات، ص ۵۳۸ ۶-الانعام:۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سنہ ۴۵۸ھ میں وفات پائی، باقی سارے متقدمین ہیں۔ سلفی نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ ڈاکٹر صاحب نے ان کی تاریخ کا پہلا دور ۴۰۳ھ سے قرار دیا ہے۔ لکھا ہے:

''میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہے۔ یہ اصحاب ابن حامد (۴۰۳ھ) ان کے شاگرد ابو یعلیٰ (۴۵۸ھ) اور ابن الزاغونی (۵۲۷ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا''(۱)

اس تحقیق سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہوگئی کہ آیت معیت کی ''تاویل'' سلفیوں نے نہیں کی ہے بلکہ انہوں نے سلف طیب کا اتباع کیا ہے۔ جن میں ائمہ مذاہب میں سے بھی تین کے اقوال موجود ہیں۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب کا دعویٰ افسانہ ثابت ہوگیا۔

ڈاکٹر صاحب کا احسان

ڈاکٹر صاحب کے ہم سلفیوں پر بہت سارے احسانات ہیں جن کا تذکرہ ہم کسی اور مجلس میں کریں گے۔ سر دست ایک اور فقط ایک احسان کو یاد کرنا مطلوب ہے۔ وہ ان کا یہ قول ہے کہ ''اس آیت میں اللہ کا لفظ علم ذاتی یعنی ذات کا نام ہے۔ لیکن سلفی یہاں اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا علم مراد لیتے ہیں''۔

ہم کہتے ہیں کہ اس پر تو بات ہوگئی، کہ اس آیت کی یہ تاویل سلف طیب نے کی ہے، سلفیوں نے محض ان کا اتباع کیا ہے۔ اب سورت الانعام کی آیت ۳ کو ذرا ملاحظہ فرمالیں یہ ابھی جو ہم نے امام بن حنبلؒ کا قول پیش کیا ہے وہ سورۃ انعام کی اسی آیت کی تفسیر میں انہوں نے فرمایا۔ ابتداء سے ملاحظہ ہو:

”وانما معنى قول الله جل ثناء ه هو الله فى السموات وفى الارض (۲) يقول هو اله من فى السموات واله من فى الارض؟(۳)

دیگر علما کے اقوال

اسی طرح بیہقیؒ کا جو قول ہم نے پیش کی ہے وہ بھی اسی آیت سے متعلق ہے۔ پوری عبارت ملاحظہ ہو

”اخبرنا سعيد بن ابى عروبه عن قتادة فى قول الله عزوجل ”وهو الذى

۱- سلفی عقائد، ص ۱۸ ۲- الانعام: ۳

۳- الرد علی الزنادقۃ، ص ۲۹۳

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

فی السمآء اله وفی الارض اله(۱) قال هو الذی یعبد فی السمآء ویعبد فی الارض قال الشیخ وفی معنی هذه الاية قوله عزوجل"وهو الله فی السموات وفی الارض یعلم سرکم وجهرکم ویعلم ماتکسبون (۲) علی أن بعض القراء یجعل الوقف فی هذه الاية عند قوله "فی السموات" ثم یبتدی فیقول "وفی الارض یعلم سرکم وجهرکم" وكيف ماكان فلو ان ......الخ (۳)

یعنی امام قتادہؒ نے سورت زخرف کی آیت ۸۴ کی تفسیر میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس کی عبادت زمین اور آسمان میں کی جاتی ہے۔ پھر ابو بکر بیہقیؒ نے خود اپنی رائے دی ہے کہ سورت انعام کی آیت ۳ کا بھی وہی معنیٰ ہے۔ پھر ایک اور توجیہ یہ پیش کی کہ بعض قاریوں نے "فی السموات" پر وقف کیا ہے۔ پھر ابتداء یہاں سے کی ہے "وفی الارض یعلم سرکم وجهرکم."

اس سے ڈاکٹر صاحب کے الزامات کی حقیقت واضح ہوگئی۔ اگر امام احمد کا قول منظور ہے تو بھی درست ہے۔ اور اگر بعض دیگر کا قول منظور ہے۔ تب بھی درست ہے

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل ہے یا شکم؟

یہی بات دیگر ایمہ کرام نے بھی کی ہے۔ امام ابوبکر آجری فرماتے ہیں:

"ومما یلبسون به علیٰ من لا علم عنده قوله تعالیٰ"وهو الله فی السموات وفی الارض" (الانعام:۳) و بقوله عزوجل " وهو الذی فی السمآء اله وفی الارض اله" (الزخرف:٨٤) وهذا كله انما یطلبون به الفتنة کما قال عزوجل" فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله." (آل عمران :۷) وعنداهل العلم من اهل الحق "وهو الله فی السموات وفی الارض یعلم سرکم وجهرکم ویعلم ما تکسبون" (الانعام:۳) فهو کما قال اهل العلم مماجاء ت به السنن الله عزوجل علیٰ عرشه وعلمه محیط بجمیع خلقه یعلم ما تسرون وما تعلنون، یعلم

۱-الزخرف:۸۴ ۲-الانعام:۳

۳-الاسماء والصفات:ص ۵۳۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الجهر من القول ويعلم ماتكتمون." (۱)

یعنی جہمی گروہ کے لوگ بے علم عوام پر تلبیس کے لیے ان دو آیتوں (الزخرف: ۸۴، انعام: ۳) سے استفادہ کرتے ہیں۔ غرض ان کا فتنہ کو تلاش کرنا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے سورت آل عمران میں خبردار کیا ہے۔ مگر اہل حق کے علماء جانتے ہیں کہ اس آیت (انعام: ۳) کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے اور ان کا علم تمام مخلوقات پر محیط ہے۔ جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو یا چھپاتے ہو وہ اس کو جانتا ہے۔ ظاہر قول کو بھی جانتا ہے اور اس کو بھی جو تم چھپاتے ہو۔

ہم نے صرف نمونہ کے لیے چند اکابر کے اقوال پیش کیے ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ بات بہت ہی اچھی ہے "کہ سلفی علم ذاتی سے ذات کی بجائے علم اور قدرت مراد لیتے ہیں"۔ ہم ڈاکٹر صاحب کی اس بات کا خیر مقدم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "اللہ" واقعتاً علم ذاتی ہے۔ اس کا اطلاق ذات پر ہوتا ہے۔ مگر ہم پوچھتے ہیں کہ کیا "رحمٰن" کا اطلاق غیر پر ہوتا ہے؟ قطعاً نہیں، حافظ ابن کثیرؒ تحریر کرتے ہیں۔

"والحاصل ان من اسماء ہ تعالیٰ مایسمیٰ به غيره ومنها مالايسمىٰ به غيره كا سم الله والرحمن والخالق والرازق ونحو ذلك فلهذا بدء باسم الله ووصفه بالرحمن لانه أخص واعرف من الرحيم لان التسمية اولا انما تكون بأشراف الاسمآء فلهذا ابتدء بالاخص فالاخص." (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے بعض وہ ہیں جن کا اطلاق غیر پر ہوتا ہے اور بعض دیگر وہ ہیں جن سے غیر کو نہیں مسمّیٰ کیا جاتا جیسا کہ اسم جلالہ، اللہ ہے، رحمٰن ہے، خالق ہے، رازق ہے اور ایسے اور بھی اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اسم جلالہ اللہ سے ابتداء کی، اس کے بعد اس کو رحمٰن سے موصوف کیا، کیونکہ وہ زیادہ خاص اور معروف ہے۔ "رحیم" سے۔ اس لیے کہ تسمیہ پہلے سب سے زیادہ باعزت اسم سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر ابتداء اخص سے کی پھر اسکے بعد کے اخص کو رکھا۔

آلوسیؒ لکھتے ہیں کہ:

"والقياس يقتضى الترقى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كاالعلم من حيث انه لايوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لا يصدق علىٰ غيره." (۳)

۱- الشریعۃ، ص ۳۱۰ ۲- تفسیر القرآن العظیم، ۲۳/۱

۳- روح المعانی، ۶۲/۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہو، ایک تو اس وجہ سے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہوتی ہے اور دوسرے اس وجہ سے کہ "رحمٰن" علم کی طرح ہوا ہے کہ اس سے غیر کی توصیف نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا معنیٰ ہے۔ وہ منعم حقیقی جو رحم کرنے میں اپنی انتہا کو پہنچ گیا ہو۔ اور یہ مفہوم غیر پر صادق نہیں آتا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ رحمٰن علم کی طرح ہو گیا۔ غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ "الرحمن علیٰ العرش استویٰ (۱) میں پھر ڈاکٹر صاحب نے کیسے یہ لکھا کہ

"نصوص میں استواء علیٰ العرش کی تصریح تو ہے لیکن عرش پر استوائے ذات کی تصریح بالکل نہیں ہے۔ استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ نکات پیش کیے ہیں اور استوائے تجلی کا احتمال بھی موجود ہے اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے۔"(۲)

کیا "رحمٰن" کا اطلاق تجلی پر ہوتا ہے؟ امید ہے ڈاکٹر صاحب اس تفریق کی وضاحت فرما دیں گے اور ہم فقیروں کو استفادہ کا موقع عنایت فرما دیں گے۔

اکابر اشاعرہ بھی یہ کہتے ہیں

دوسری توضیح ہماری یہ ہے کہ اس آیت کی یہ توجیہ ڈاکٹر صاحب کے اکابر نے بھی کی ہے۔ یعنی اس فعل کے گناہ گار صرف سلفی نہیں ہے۔ بلکہ آپ کے مکتب کا دامن بھی اس گناہ سے داغدار ہے۔ دیکھئے جناب رازی کیا گوہر افشانی کرتے ہیں:

"الرابع قوله تعالىٰ "وهو معكم اينما كنتم" وقوله تعالىٰ "ونحن اقرب اليه من حبل الوريد" وقوله تعالىٰ مايكون من نجوىٰ ثلاثة الا هو رابعهم" وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة الالهية."(۳)

چوتھی بات یہ ہے کہ ان تینوں آیتوں کے مفہوم کو ہر عاقل آدمی جانتا ہے کہ مراد اس سے علم اور قدرت الٰہی کا قرب ہے۔ یعنی ذاتی قرب نہیں۔

ہمارا گمان ڈاکٹر صاحب کے بارے میں یہی ہے کہ وہ بھی "عقلاء" کی صف میں شامل ہے۔ آخر وہ کیوں ان آیات کا دوسرا مطلب لیں گے؟ اور ڈاکٹر صاحب بھی سلفیوں کو معقول افراد سمجھتے ہیں۔ اس لیے تو

۱-طٰہٰ:۵ ۲-سلفی عقائد، ص ۷۱

۳-اساس التقدیس، ص ۶۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان کے بارے میں کتاب لکھی ہے تو وہ آخر کیوں ان آیات کا دوسرا مطلب اخذ کریں گے؟ جناب رازیؒ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"قال المتکلمون هذه المعية اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة وعلىٰ التقديرين انعقد الاجماع علىٰ انه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والتحيز فاذن قوله لابد فيه من التاويل واذا جوزنا التاويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع." (۱)

متکلمین کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی یہ معیت یا تو علمی ہے، یا پھر حفظ ونگرانی کے طور پر دونوں تقدیر پر اجماع منعقد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ مکان اور جہت کے اعتبار سے معیت نہیں رکھتے۔ پس اس آیت "ھو معکم" میں تاویل کرنا لازم ہے۔ پھر جب ہم نے ایک تاویل کو راہ دی۔ تو اس کا جائز رکھنا تمام مقامات میں واجب ہو گیا۔

اس عبارت سے ڈاکٹر صاحب استفادہ کر سکتے ہیں۔ صرف آیت کی تاویل ہی نہیں کی بلکہ اس پر اجماع کو بھی نقل کیا۔ باقی جو خط کشیدہ الفاظ میں مذکور بات ہے وہ دراصل جہمی مذہب کی تصریح ہے۔ سلفی کتب میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہم صرف اس مقام میں تاویل کرتے ہیں۔ جہاں سلف طیب نے تاویل کی ہو۔ ہم ان کی تاویل کو دیگر مقامات میں تاویل کا ذریعہ اور وسیلہ نہیں بناتے۔ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

"ولا نؤول الا ما اوله السلف ونتبعهم فيما كانوا عليه فان اوّلوا اوّلنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تاويلهم لشيء سلما لتاويل غيره." (۲)

ہم صرف اس آیت میں تاویل کریں گے جس میں سلف نے تاویل کی ہو ہم ان کا اتباع کرتے ہیں۔ اس چیز میں جس پر وہ قائم تھے اگر وہ تاویل کریں تو ہم تاویل کرتے ہیں۔ اگر وہ تفویض کریں یعنی تفویض الکیف تو ہم تفویض کرتے ہیں۔ ہم ان کی تاویل کو دوسری تاویلات کے لیے سیڑھی نہیں بنائیں گے۔

اس عبارت کو احباب محفوظ رکھیں، تاکہ جہمیوں کا جادو ان پر اثر نہ کریں۔ یہ ایک ضمنی بات کی تردید ہوئی۔

راجح قول مفسرین کے ہاں

اب ہم اصل موضوع کی طرف دیکھتے ہیں۔ ابو اسحاقؒ زجاج کا کہنا ہے کہ فی السموات میں "فی" کا

۱- الکبیر، ۱۵/۴۴۹ ۲- روح المعانی، ۱۴/۱۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تعلق اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے۔ کیونکہ وہ بہت سارے معانی کو متضمن ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کہا جائے۔ امیر المؤمنین الخلیفۃ فی المشرق والمغرب اس پر ابن عطیہ غرناطیؒ نے لکھا ہے کہ

"وهذا عندى افضل الاقوال واكثرها احراز الفصاحة اللفظ وجزالة المعنىٰ وايضاحه انه أراد ان يدل علىٰ خلقه وايثار قدرته واحاطته واستيلاء ه ونحو هذه الصفات فجمع هذه كلها فى قوله"وهو الله" اى الذى له هذه كلها"فى السموات وفى الارض" كأنه وهو الخالق الرازق المحى المحيط "فى السموات وفى الارض" كما تقول زيد السلطان فى الشام والعراق فلو قصدت ذات زيد لقلت محالا." (١)

زجاجؒ کا یہ قول میرے نزدیک سب سے افضل ہے اور لفظ کی فصاحت کو سب سے زیادہ محفوظ کیا ہے۔ اور معنیٰ کی روانی و کثرت بھی اس میں زیادہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے کہ لوگوں کو اپنے تخلیق اور قدرت کی ترجیح، احاطہ اور غلبہ پر خبر دے اور ایسے ہی دیگر صفات پر بھی۔ تو ان تمام معانی کو اپنے اس قول "ھو اللہ" میں جمع کر دیا۔ یعنی وہ ذات جس کے لیے یہ تمام صفات آسمانوں اور زمینوں میں ثابت ہیں۔ گویا کہ اس کا مطلب ہوا، وہ خالق، رازق، محی اور محیط ہے آسمانوں اور زمینوں میں جیسے آپ کہتے ہیں زید بادشاہ ہے شام اور عراق میں۔ اگر اس سے تم نے زید کی ذات کا قصد و ارادہ کیا ہو تو پھر تم محال کا قول کرو گے۔

گویا جس بات کو ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کا "عیب" قرار دیا تھا۔ اسی بات کو ابن عطیہؒ غرناطی نے آیت میں فصاحت و بلاغت کا شاہکار بتایا ہے۔ الحمدللہ۔ آخر میں ابو منصور ماتریدیؒ کی بھی ایک عبارت دیکھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"هذا والله أعلم صلة قوله عزوجل "الحمدلله الذى خلق السموات والارض "فاذا كان خالقهما لم يشركه احد فى خلقهما كان اله من فى الارض لم يشركه أحد فى الوهيته ولا فى ربوبيته ويحتمل قوله "هو الله فى السموات وفى الارض" اى الى الله تدبير ما فى السموات وما فى الارض وحفظهما اليه لانه المتفرد بخلق ذلك كله." (٢)

یہ آیت' اللہ بہتر جانتا ہے۔ اس پہلی آیت سے تعلق رکھتی ہے۔ الحمد للہ الذی الخ جب اللہ تعالیٰ

۱- المحرر الوجیز ۲/ ۲۶۸ ۲- التاویلات ۴/ ۱۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان دونوں کا خالق ہے۔ کوئی بھی ان کی تخلیق میں اس کا شریک نہیں ہے۔ تو پھر وہی الہ ہے ان کا جو آسمانوں میں ہے اور ان کا جو زمین میں ہے۔ کوئی بھی اس کی الوہیت اور اس کی ربوبیت میں اس کا شریک نہیں ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "هو الله فی السموات وفی الارض" کا یہ مطلب ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو تفویض ہے۔ تدبیر آسمانوں اور زمین کی، اور ان دونوں کی حفاظت بھی۔ کیونکہ وہی ان سب چیزوں کی تخلیق میں منفرد ہے۔

اس کے بعد امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی تسلی ہوگئی ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ہم تاویل کے منکر نہیں

یہاں یہ بات ذہن نشین کرنی چاہیے کہ ہم "تاویل" کے منکر نہیں ہیں۔ ہمارے اکابر نے جو تاویل کی تردید کی ہے اس سے مراد وہ فاسد اور باطل تاویلات ہیں۔ جو معتزلہ اور جہمیہ قرآنی تعلیمات سے لوگوں کو دور رکھنے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور جن کی اشاعرہ اور ماتریدیہ بھی تائید کرتے رہتے ہیں۔ البتہ صحیح "تاویل" کے ہمارے اکابر قائل ہیں۔ فی الوقت ایک دو اقوال ملاحظہ ہو، شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ویجوز باتفاق المسلمین ان تفسر احد الایتین بظاهر الاخری ویصرف الكلام عن ظاهره اذلا محذور فی ذلك عند احد من اهل السنة وان سمی تاویلا وصرفا عن الظاهر فذالك لدلالة القرآن عليه ولموافقه السنة والسلف عليه لانه تفسير للقرآن بالقرآن ليس تفسير اله بالرأی والمحذور انما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم." (۱)

مسلمانوں کے اتفاق سے یہ جائز ہے کہ ایک آیت کی تفسیر دوسری آیت کے ظاہر سے کی جائے اور کلام کو ظاہر سے پھیر دیا جائے۔ اس میں اہل سنت والجماعت کے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگرچہ اس کو "تاویل" اور "صرف" کا نام دیا جائے۔ کیونکہ اس "تفسیر" اور "تاویل" پر قرآن پاک کی دلالت موجود ہے۔ سنت اس کے موافق ہے اور سلف طیب بھی اس پر قائم ہیں، اس لیے کہ قرآن کی تفسیر قرآن کے ذریعے ہے۔ قرآن کی تفسیر بالرائی نہیں ہے ممتنع ہے وہ "تاویل" ہے۔ جو قرآن مجید کو اپنے فحواہ سے اللہ تعالیٰ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف

۱۔ مجموع الفتاوی، ۱۶/۶۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طبیب کی راہنمائی کے بغیر پھیر دے۔ جیسا کہ پہلے اس کی تحقیق گزر گئی۔

اور شیخ الاسلامؒ کے تلمیذ رشید حافظ ابن القیمؒ نے بھی لکھا ہے کہ

"وبالجملة فالتاويل الذى يوافق مادلت عليه النصوص وجاء ت به السنة ويطابقها هو التاويل الصحيح، والتاويل الذى يخالف مادلت عليه النصوص وجاءت به السنة وهو التاويل الفاسد ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك، و كل تاويل وافق ماجاء به الرسول فهو المقبول وما خالفه فهو المردود." (۱)

حاصل یہ ہے کہ جو "تاویل" نصوص کے مدلول اور اس مفہوم کے مطابق ہو، جو سنت میں وارد ہیں۔ اور ان کے موافق ہو، تو وہ صحیح "تاویل" ہے اور جو "تاویل" نصوص کے مدلول اور اس مفہوم کے مخالف ہو جس پر سنت وارد ہے تو وہ "تاویل" فاسد ہے۔ اس بارے میں خبر اور اَمر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ہر وہ "تاویل" جو اس مفہوم کے برابر ہو جس کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش کیا ہے، وہ مقبول ہے اور جو اس کا مخالف ہے تو وہ مردود ہے۔

اب صحیح تاویل کے ضوابط کیا ہیں؟ اور باطل تاویل کی علامات اور نشانیاں کیا ہیں؟ اس موضوع پر محقق علماء اور خاص کر حافظ ابن القیمؒ نے تفصیل سے "الصواعق المرسلة" میں بحث کی ہے۔ ہمارا چونکہ یہ موضوع نہیں ہے۔ اس لیے ہم احباب کو اس کی طرف رجوع کا مشورہ دیں گے۔

یہاں ایک اور بات کو سمجھ لینے کی کوشش کرنی چاہیے وہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب جس چیز کو "تاویل" قرار دے رہے ہیں۔ ہمارے بعض اکابر کے نزدیک وہ اصلاً "تاویل" ہی نہیں ہے کیونکہ تاویل وہ ہے جو ظاہر لفظ کو چھوڑ کر غیر ظاہر کو اختیار کرے اور ظاہر وہ لفظ ہے جو ذہن کی طرف سبقت کرے، چاہے حقیقت ہو چاہے مجاز، اسماء عرفیہ کا ظاہر مجاز ہے۔ حقیقت نہیں جیسے راویہ، ظعنیہ وغیرہ۔

اب ان اسماء کے مجاز کو چھوڑ کر حقیقی معانی لینا 'تاویل' ہے کیونکہ وہ محتاج دلیل ہے۔ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

"قلنا لم نتاؤل شيئا وحمل هذه الفاظ على هذه المعانى ليس بتاويل، لان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره وهذه المعانى هى الظاهرة من هذه الالفاظ بدليل انه المتبادر الى الافهام منها." (۲)

۱- الصواعق المرسلة، ۱/ ۱۸۷ ۲- ذم التاویل، ص ۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم کہتے ہیں ہم نے کوئی تاویل نہیں کی ہے ان الفاظ کا ان مجازی معانی پر محمول کرنا تاویل نہیں ہے۔ کیونکہ تاویل لفظ کو اپنے ظاہر معنیٰ سے پھیرنے کا نام ہے۔ لیکن ان الفاظ سے یہی مجازی معانی ہی ظاہر ہیں۔ دلیل اس بات کی یہ ہے کہ یہ معانی متبادر الی الفھم ہے۔

ہم نے یہ قول صرف بعض اہل نظر سلفیوں کے نذر کے طور پر پیش کیا ہے، ہماری رائے تو بہر حال واضح ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا اللہ زمین میں بھی ہے؟

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب مزید لکھتے ہیں:

''۲-ایک آیت یہ ہے: وھو اللہ فی السموات وفی الارض (انعام:۳) یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں، چونکہ سلفی یہ طے کر چکے ہیں کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے۔لہٰذا وہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کرتے کہ اللہ زمین میں بھی ہے بلکہ تاویل کر کے اللہ کی ذات مراد لینے کی بجائے اللہ کے لفظ سے اس کی الوہیت اور خدائی مراد لیتے ہیں۔ حالانکہ سلفیوں کے عقیدے کے مطابق جب اللہ کی ذات آسمان دنیا میں اترتی آتی ہے اور میدان حشر میں بھی اترے گی تو اگر وہ زمین پر بھی اتر آئے تو کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ آسمان دنیا بھی عالم کے اندر ہے اور زمین بھی عالم کے اندر ہے اور میدان حشر بھی عالم کے اندر ہے۔''(۱)

ہم اس فاسد بلکہ باطل اعتراض کے حوالے سے چند نکات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

وجہ تاویل قول استواء ذاتی نہیں

پہلا نکتہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ بات بالکل غلط ہے کہ ''چونکہ سلفی یہ طے کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے۔لہٰذا وہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کرتے کہ اللہ زمین میں بھی ہے'' اس قول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے اس مفہوم کو اشاعرہ اور ماتریدیہ کے اکابر نے بھی رد کیا ہے۔جو عرش پر اللہ تعالیٰ کے استواء کے قائل بھی نہیں ہیں۔بطور مثال ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ میمون نسفیؒ لکھتے ہیں:

''قالت الجھمیۃ ان اللہ تعالیٰ بکل مکان واحتجوا بقولہ تعالیٰ ''وھو

۱-سلفی عقائد،ص۴۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

الذی فی السمآء اله وفی الارض اله وهو الحکیم العلیم."
(الزخرف:٨٤) قوله تعالیٰ "وهو الله فی السموت وفی الارض
(الانعام:٣) وقوله تعالیٰ "ان الله مع الذین والذین هم محسنون."
(النحل:١٢٨) وقوله تعالیٰ "مایکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلك ولا اکثر الا هو معهم این ما
کانوا (المجادلة:٧) وقوله تعالیٰ وهو معکم اینما کنتم (الحدید:٤)
والجواب عن قوله تعالیٰ "وهو الذی فی السماء اله وفی الارض
اله" ای تقریره وتدبیره وقوله تعالیٰ "أأمنتم من فی السماء ان
یخسف بکم الارض." (الملك:١٦)ای أأمنتم ممن ظهرت آثار قدرته
فی السماء وقوله "مایکون من نجوی ثلثة"الخ یعنی علمه وقوله
تعالیٰ" وهو معکم أینما کنتم" ای بالعلم، ولا نالو قلنا بأنه فی کل
مکان یؤدی الیٰ أمر قبیح لانه لا یخلوا ما ان یکون کله بکل مکان
اوبکل مکان من طریق الاجزاء اوبمکان دون مکان وباطل ان کله بکل
مکان لانه یؤدی الی ان یکون الهین اثنین لاان یکون الهاواحدا والاله
واحدوباطل ان یکون بکل مکان بطریق الاجزاء لان من وصف الله
تعالیٰ بالاجزاء فانه یکفر وباطل ان بمکان دون مکان لانه یحتاج الی
الانتقال وهو من صفات المخلوقین وامارات المحدثین والله تعالیٰ منزه
عن ذلك." (١)

اس طویل عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ "جہمیہ فرقہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے اس بات کے لیے انہوں نے درج ذیل آیات سے استدلال کیا ہے۔ ۱۔ وہی آسمانوں میں بھی الہ ہے اور زمین میں بھی وہی الہ ہے۔ وہ بڑی حکمت والا اور کامل علم والا ہے (الزخرف:۸۴)، ۲۔ وہی اللہ آسمانوں میں بھی ہے اور زمین میں بھی (انعام:۳)، ۳۔ یقین مانو کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو تقویٰ کرتے ہیں اور ان لوگوں کے ساتھ ہے جو احسان پر قائم رہتے ہیں (النحل:۱۲۸)، ۴۔ تین آدمیوں کا مشورہ نہیں ہوتا مگر اللہ ان کا چوتھا ہوتا ہے اور نہ پانچ لوگوں کا

۱۔ بحر الکلام، ص ۱۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے مگر وہ ان کے چھٹا ہوتا ہے نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ کا مگر وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے جہاں بھی وہ ہو (المجادلہ:۷)،۵-اور جہاں کہیں تم ہو، وہ تمہارے ساتھ ہیں (الحدید:۴)۔جواب اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کا یہ ہے:"هو الذى فى السماء اله "الخ یعنی اس کی تقدیر اور اس کی تدبیر۔ اور آیت أأمنتم من فى السمآء (الملك:١٦) سے استدلال کا یہ ہے کہ کیا تم بے خوف ہو گئے ہو اس ذات سے جس کے قدرت کے آثار آسمانوں میں ظاہر ہو گئے ہیں۔ اور آیت "مايكون من نجوىٰ ثلثة"الخ سے استدلال کا یہ ہے کہ اس سے علم مراد ہے اور آیت "وهو معكم أينما كنتم" کا بھی یہ ہے کہ اس سے مراد علم ہے۔ پھر اگر ہم مان لیں کہ وہ مکان میں ہے تو یا تو اس کی کل ذات ہر مکان میں ہوگی یا پھر ہر مکان میں اس کی ذات کے اجزاء ہوں گے۔ یا پھر وہ ایک مکان میں ہوں گے، دوسرے میں نہیں ہوں گے۔ پہلی صورت میں بہت سارے خدا بنیں گے، ایک الٰہ نہیں ہوگا۔ حالانکہ الٰہ تو ایک ہی ہے۔ دوسری صورت میں ذات کا تجزیہ لازم آئے گا۔ جو کفر ہے۔ جس نے اللہ تعالیٰ کو اجزاء سے موصوف کیا وہ کافر ہے۔ تیسری صورت میں وہ انتقال کے محتاج بنیں گے۔ جو مخلوق کی صفات میں سے ہے اور محدث کے علامات میں سے ہے۔ لہٰذا یہ شق بھی باطل ہے۔

معلوم ہوا کہ مکان کا قول کرنا ایک امر قبیح کو مستلزم ہے۔ ہمارے نزدیک تیسری شق کے بطلان کی کوئی وجہ نہیں ہے۔"انتقال" کے محتاج ہونے کی بات فاسد ہے۔ ہم نے ابوالحسن اشعریؒ کی بات پہلے کہیں نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی "مجیئت" نہ حرکت ہے، نہ زوال اور زوال کا نام "مجیئت" کو اس وقت دیا جاتا ہے جب آنے والا (جاءی) جسم یا جوہر ہو اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جوہر نہیں ہے۔ تو پھر لازم نہیں ہے کہ اس کی "مجیئت" نقل اور حرکت ہو۔

"وليس مجيئه حركة ولا زوالا وانما يكون المجىء حركة وزوالا اذاكان الجائى جسماًاو جوهرا فاذا ثبت انه عزوجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب ان يكون مجيئه نقلة او حركة." (١)

باقی یہ کہنا کہ عرش پر استواء کے قول سے اس کا محتاج ہونا لازم آتا ہے۔ تو یہ محض ڈھکوسلا ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ نسفیؒ کی اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

۱- رسالۃ اہل الثغر ص۱۳۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱- ایک یہ کہ ان آیات سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا زمین میں ہونے پر استدلال کرنا جہمیہ کا قول ہے۔
۲- اور دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ آیات موؤل ہیں جن کی تاویل پر سلفی و غیر سلفی دونوں متفق ہیں۔ کیونکہ میمون نسفیؒ فرقۂ ماتریدیہ کا رکن رکین ہے۔

دوسرے علماء کی عبارتیں

ہمارا مقصود تو اگرچہ حاصل ہو گیا ہے۔ مگر بخاطر توضیح مزید دو تین عبارتیں اور پیش کرتے ہیں۔ نور الدین صابونیؒ لکھتے ہیں:

"وأما قول النجارية "انه بكل مكان" أفسد من الاول لانه لما استحال أن يكون فى مكان واحد استحال ان يكون فى سائر الاماكن بطريق الضرورة۔ فان من جاز ان يكون متمكنا فى مكان واحد استحال ان يكون فى مكانين فى حالة واحدة فمن استحال تمكنه فى ذاته كيف يتصور فى الف مكان." (۱)

نجاریہ گروہ کا یہ کہنا کہ "اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے" یہ پہلے قول سے بھی زیادہ فاسد قول ہے (جو عرش پر استواء کی بات ہے) کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کا ایک مکان میں ہونا مستحیل ثابت ہوا۔ تو پھر سارے مقامات میں ان کا مستحیل ہونا بطریقہ ضرورت ثابت ہے۔ بے شک جس ذات کے لیے ایک مکان میں متمکن ہونا جائز ہے۔ تو اس کے لیے ایک ہی حالت میں دو مکان میں ہونا مستحیل ہے۔ پس جس کے لیے اپنی ذات میں متمکن ہونا مستحیل ہے اس کا ہزار مقامات میں ہونا کیونکر متصور ہے؟

اس سے پہلے لکھا ہے کہ

"وخالفنا فى هذه المسئلة الكرامية والمشبهة والنجارية والمعتزلة قالت المشبهة والمجسمة والكرامية انه فى مكان مخصوص وهو العرش وقالت النجارية انه بكل مكان وقالت المعتزلة انه بكل مكان ولكن بالعلم لابذاته ......وشبهتهم السمعية قوله تعالىٰ "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ" وقوله تعالىٰ "ثم استوىٰ الى السماء وهى دخان" وقوله تعالىٰ

۱- الکفایۃ، ص ۷۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله" الى غير ذلك من الايات والاخبار المتشابهة التى يوهم ظاهرها التشبيه والجهة." (۱)

اس سے ثابت ہوا کہ یہ فرقہ نجاریہ کا عقیدہ ہے۔ بقول صابونیؒ مجسمہ کے عقیدہ سے بھی زیادہ فاسد ہے۔ واما قول النجارية.........فأ فسد من الاول...... اب ایک اور ماتریدی کے کلام کو ملاحظہ فرمالیں جس کی کتاب کو ایک حلقے نے اپنے نصاب مدارس میں شامل کیا ہے۔ عبدالشکور سالمیؒ لکھتے ہیں:

"الناس تكلموا فيه قال بعضهم ان الله تعالىٰ موجود فى كل مكان وهم صنف من الجهمية فاحتجوا بقولهٖ تعالىٰ "وهو الذى فى السمآء الٰهٌ وفى الارض الٰهٌ" وقوله تعالىٰ "وهو الله فى السموات وفى الارض" وقوله تعالىٰ "ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون " وقوله تعالىٰ " مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الجواب قلنا معنى قولهٖ "وهو الذى فى السمآء اله وفى الارض اله " اى الٰهُ اهل السموات والٰهُ اهل الارض "وقوله تعالىٰ" وهو الله فى السموات وفى الارض "تدبيره فى السموات والارض وقوله تعالىٰ "ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون اى مع النصرة والتوفيق والتائيد وقوله تعالىٰ مايكون من نجوىٰ ثلثة الا هو رابعهم اے سميع بمقالتهم بصير بافعالهم ونحن كذا نقول بان الله تعالىٰ لوكان فى كل مكان يؤدى الى ان يكون فى افواه الدواب والكلاب وفروج النسآء والاماء وهذا كفر قبيح." (۲)

لوگوں نے "اینیت" میں کلام کیا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔ یہ لوگ جہمیہ فرقے کی ایک قسم ہے۔ انہوں نے اس بات پر قرآنی آیات کو حجت بنایا ہے۔
۱-ایک یہ آیت کہ وہی ہے جو آسمانوں میں بھی الہ ہے اور زمین میں بھی وہی الہ ہے (الزخرف: ۸۴) ۲-دوسری یہ آیت کہ "وہی اللہ ہے جو آسمانوں میں بھی ہے اور زمین بھی ہے (انعام: ۳)، ۳-تیسری یہ آیت کہ "یقین مانو کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو تقویٰ اختیار کرتے ہیں اور جو احسان پر قائم رہتے ہیں (النحل: ۱۲۸)، ۴-چوتھی یہ آیت کہ "تین آدمیوں کا مشورہ

۱-الکفایۃ، ص ۷۵ ۲-التمہید، ص ۳۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوتا مگر اللہ تعالیٰ ان کا چوتھا ہوتا ہے اور نہ پانچ لوگوں کا ہوتا ہے مگر وہ ان کا چھٹا ہوتا ہے (المجادلۃ:۷) جواب ہمارا یہ ہے کہ پہلی آیت "هو الذی فی السماء اله" کا مطلب ہے کہ وہ آسمان کے رہنے والوں اور زمین کے رہنے والوں کا الہ ہے، دوسری آیت "وهو الله فی السموات وفی الارض" کا مطلب ہے ان کی تدبیر آسمانوں اور زمین میں ہے۔ تیسری آیت "ان الله مع الذین اتقوا" الخ کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نصرت اور تائید اور توفیق ان کے ساتھ ہے۔ چوتھی آیت "مایکون من نجوی ثلثة الا هو" الخ یعنی ان کے اقوال کو سنتا ہے اور ان کے افعال کو دیکھتا ہے۔ ہم ایسا کہتے ہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ ہر مکان میں موجود ہو جائے تو یہ اس بات کی طرف مفضی ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ پھر کتوں کے منہ اور حیوانات، عورتوں اور لونڈیوں کے فروج میں بھی موجود ہو جائے۔ مگر یہ عقیدہ رکھنا تو بدترین کفر ہے۔

ان عبارات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جن آیات سے ڈاکٹر صاحب اپنی جہمیت کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ سب کے نزدیک موؤل ہیں اور اگر ان کو ظاہر پر محمول کیا جائے تو پھر بدترین کفر قرار پائے گا۔ اس لیے ائمہ مذہب ماتریدی نے بھی جہمیت کی تردید میں روز صرف کیا ہے۔ ان اقوال سے احباب یہ بھی جان سکتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب تشہیر جہمیت کی کرتے ہیں اور لباس اشعریت اور ماتریدیت کا اوڑھ رکھا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

بہ ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من اندازِ قدت رامی شناسم

سلفی وقاف عند النصوص ہوتے ہیں

ڈاکٹر صاحب نے جو اعتراض وارد کیا ہے۔ ہم اس کے آخری حصے کی پہلے توضیح کرتے ہیں۔ یہی ہمارا دوسرا نکتہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے سلف کا جو مذہب شیخ ابن قدامہؒ سے نقل کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں۔

" ومذهب السلف رحمة الله علیهم الایمان بصفات الله تعالیٰ واسماءه التی وصف بها نفسه فی آیاته وتنزیله او علیٰ لسان رسوله من غیر زیادة علیها ولانقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسیر ولا تاویل لها بمایخالف ظاهرها ......

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء وصفات جن کے ساتھ اتصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا ہے۔ بغیر ان پر کسی کمی بیشی کے اور بغیر کسی مجاز و تفسیر کے اور ظاہری معنیٰ کے کسی تاویل کے بغیر ان پر ایمان رکھنا۔ (۱)

اور پھر حکیم الہند جناب شاہ ولی اللہؒ سے نقل کیا ہے کہ

"اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة وعضوا بنوا جذهم علىٰ عقائد السلف ولم يبالوابموا فقتها للاصول العقلية ولا بمخالفتها لها وان تكلموا فلا لزام الخصوم والرد عليهم اولزيادة الطمانينة لا لاستفادة العقائد منها وهم أهل السنة." (۲)

ایک جماعت نے قرآن وسنت کے ظاہر اور سلف صالحین کے عقائد کو لیا اور اس کی پروا نہیں کی کہ وہ عقلی اصول اور ضوابط کے مخالف ہیں یا موافق ہیں۔ انہوں نے ان عقائد میں اگر عقل کا استعمال کیا بھی ہے۔ تو صرف فریق مخالف پر رد کرنے یا اپنے مزید اطمینان کے لیے، اس لیے نہیں کہ ان عقلی اصولوں سے عقائد اخذ کریں۔ یہ لوگ اہل سنت والجماعت ہیں۔

صرف ان دو عبارتوں کو ملاحظہ کرنے سے بندہ یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا سلفیوں سے یہ مطالبہ کہ "اللہ تعالیٰ کا زمین میں اترنا بھی مان لو" قطعاً غلط ہے۔ کیونکہ وہ جہمیہ اور دیگر گمراہ فرقوں کی طرح عقل پر عقائد کی بنیاد نہیں رکھتے، وہ تو نصوص سے سر مو تجاوز نہیں کرتے، تو وہ کیسے اس مطالبہ کو مان سکتے ہیں؟ ہم تو کہتے ہیں کہ اگر ڈاکٹر صاحب حقیقی معنیٰ میں ماتریدی یا حنفی ہوتے۔ تو وہ بھی صرف قرآن وسنت کے منصوص احکام تک رہتے، باقی سے خاموش ہو جاتے اس لیے کہ ان کے ائمہ کرام کا بھی یہی موقف ہے۔ جو سلف طیب اور ان کے متبعین سلفیوں کا ہے۔

دیکھیے امام محمد بن الحسن الشیبانی فرماتے ہیں کہ مشرق ومغرب کے تمام فقہاء کا قرآن مجید اور ان احادیث پر جن کو ثقہ اور معتبر راویوں نے روایت کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق ہے۔ ان سب کا ان پر ایمان رکھنے پر اتفاق ہے لیکن بغیر کسی تفسیر اور توصیف وتشبیہ کے۔ جس نے آج ان میں سے کسی چیز کی تفسیر کی وہ اس طریقے سے نکل گیا۔ جس پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام قائم وثابت تھے اور جماعت صحابہؓ کے طریقے سے بھی الگ ہوا۔ کیونکہ انہوں نے ان احادیث کی کوئی تفسیر نہیں کی ہے۔ لیکن انہوں نے قرآن وسنت کے نصوص پر فتویٰ دیا اور پھر خاموش ہو گئے۔ اس کے بعد امام محمد بن الحسنؒ نے ایک زرین جملہ بیان کیا

۱۔ سلفی عقائد ص ۱۴ ۲۔ سلفی عقائد ص ۲۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ "کہ جس آدمی نے جہم کا قول قبول کیا تو وہ اہل سنت والجماعت سے الگ ہوا۔ اس لیے کہ جہم بن صفوان نے اللہ تعالیٰ کو لاشی ء کی صفت سے موصوف کیا ہے۔

"اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب علىٰ الايمان بالقرآن والاحاديث التى جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صفة الرب عزوجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وفارق الجماعة فانهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن افتوا بما فى الكتاب والسنة ثم سكتوا فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لانه وصفه بصفة لا شيء. " (۱)

امام محمدؒ بن الحسن کے اس آخری فقرے کی ہم کہیں اور توضیح کریں گے۔ اس قول سے معلوم ہوا کہ اہل سنت والجماعت نصوص تک ہی رہتے ہیں۔ مگر کمال ہے کہ جہمیت کہ رکن رکین جناب ڈاکٹر صاحب آج کل امام محمد بن الحسنؒ کے وارث بنے ہوئے ہیں۔ اس تحقیق سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سلفی نزول اور رویت کا قول صرف نصوص کے وارد ہونے کی بنا پر کر رہے ہیں۔ اور زمین پر اترنے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس لیے وہ یہ قول نہیں کر سکتے۔

مگر جہمیوں پہ کشادہ ہیں راہیں
پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں

تنبیہ

شیخ ابن قدامہ حنبلی اور امام محمد بن الحسنؒ کے نقل کردہ شدہ عبارت میں "من غیر تفسیر" کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ جہمی حضرات ان سے غلط استفادہ کرتے ہیں۔ ہم نے پیچھے اس لفظ پر بحث کی ہے۔ وہاں ہم نے ابوبکر بیہقیؒ کی عبارت "أراد به والله اعلم فيما تفسيره يؤدى الى تكييف...... الخ" پیش کی ہے۔

یہاں ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ائمہ سلف اپنے طرف سے تو تفسیر نہیں کرتے ہیں۔ البتہ اگر اوپر سے ان کے پاس کسی ایسی آیت اور حدیث کی تفسیر پہنچے جو صفات سے متعلق ہوتی ہے۔ تو وہ اس تفسیر کو قبول بھی کرتے

۱۔ شرح اصول الاعتقاد، ۳/۴۸۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں اور بیان بھی کرتے ہیں۔ اس بات کی بہت ساری مثالیں موجود ہیں۔ اس وقت دو اقوال پیش خدمت ہیں۔ عبدہ بن عبدالرحیم نے سفیانؒ بن عیینہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے:

"یقول ھذہ الاحادیث التی جاء ت عن الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام فی الصفات والنزول والرؤیۃ حق نؤمن بہ ولا نفسر الا ما فسر لنا من فوق."(۱)

یہ احادیث جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے آئی ہیں صفات کے بارے میں جیسے نزول اور رؤیت وغیرہ تو ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ حق ہیں۔ ہم ان کی تفسیر نہیں کرتے مگر یہ کہ اوپر سے ہماری طرف ان کی تفسیر پہنچے۔

اسی طرح کی بات امام ابوالعباس بن سریج نے بھی کی ہے لکھتے ہیں:

"ونفسرما فسرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ والتابعون والائمۃ المرضیون من السلف المعروفین بالدین والامانۃ." (۲)

ہم ان نصوص کی تفسیر کرتے ہیں جن کی تفسیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کرام نے تابعین عظام نے اور سلف میں سے پسندیدہ ائمہ کرام نے کی ہے وہ ائمہ جو دین اور امانت میں مشہور تھے۔

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ "تفسیر" کی نفی سے ان کی مراد نفس "تفسیر" نہیں ہے بلکہ جہمیوں کی جیسی تفسیر ہے۔ اس کی وہ نفی کرتے ہیں۔ امید ہے احباب اسے یاد رکھنے کی کوشش کریں گے۔

محبت الٰہی حق ہے

دوسرا نکتہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ ہم سمجھتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب جیسا کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں ماتریدی ہیں۔ انہوں نے اگر سلفیوں کو نزول باری تعالیٰ کے بارے میں ملزم کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت سارے ماتریدی اکابر اللہ کے نزول کے قائل نہیں ہیں۔ تو ہم نے اسے اتباع اکابر اور تقلید جامد کا نتیجہ سمجھا مگر اس کو ہم کیا سمجھے جو انہوں نے لکھا کہ

"حالانکہ سلفیوں کے عقیدے کے مطابق جب اللہ کی ذات آسمان دنیا میں اتر آتی ہے اور میدان حشر میں بھی اترے گی"

۱۔ التوحید لابن مندہ، ص ۸۰۹ ۲۔ الجامع، ص ۶۹۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا یہ صرف سلفیوں کا عقیدہ ہے؟ یہ تو قرآن مجید میں موجود ہے کہ

"و جاء ربك و الملك صفا صفا." (۱)

حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

"يعني لفصل القضاء بين خلقه وذلك بعد ما يستشفعون اليه بسيد ولد آدم على الاطلاق محمد صلوات الله وسلامه عليه ......يجيء الرب تعالىٰ لفصل القضاء كما يشاء والملئكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا." (۲)

یعنی لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لیے آئیں گے۔ یہ اس کے بعد ہوگا جب لوگ تمام اولاد آدم کے سردار کے ذریعے ان کے حضور سفارش کر چکے ہوں گے یعنی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ....اللہ تعالیٰ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لیے آئیں گے جیسے وہ چاہے اور فرشتے ان کے سامنے صف در صف آئیں گے۔

ہم یہاں اس موضوع پر تفصیل سے بات نہیں کر سکتے، صرف حماد بن ابی حنیفہؒ کی بات کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ

''ہم ان جہمیہ سے کہتے ہیں کہ تمہارا کیا خیال ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارے میں کہ" و جاء ربك و الملك صفا صفا." (۳) تو وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ تو آئیں گے صف در صف لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے اس قول سے کس مفہوم کا ارادہ کیا ہے؟ اور ہم نہیں جانتے کہ ان کے آنے کی کیا کیفیت ہوگی؟ تو میں نے انہیں کہا کہ ہم نے تمہیں اس بات کا مکلف نہیں بنایا کہ تم ان کے آنے کی کیفیت جان لو۔ ہم نے تمہیں اس بات کا ذمہ دار بنایا ہے کہ تم ان کی مجیئت پر ایمان لاؤ، تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر ایک آدمی فرشتوں کے آنے کا منکر ہو جائے۔ تو تمہارے ہاں اس شخص کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے کہا وہ شخص کافر ہے۔ مکذب ہے، میں نے انہیں کہا۔ اسی طرح اس شخص کا بھی یہ حکم ہے جو اس بات کا منکر ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجیئت ثابت نہیں ہے۔

"قال ابو عبدالله عن ابن ابى حفص هذا سمعت عبدالله بن عثمان وهو عبدان شيخ مرو يقول سمعت محمد ابن الحسن الشيباني يقول قال

۱- الفجر:۲۲ ۲- تفسیر القرآن، ۶/ ۴۱۷ ۳- الفجر:۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حماد بن ابی حنیفةؒ قلنا لهولاء أرأيتم قول الله عزوجل "وجاء ربك والملك صفا صفا." (الفجر:۲۲) قالوا اما الملئكة فيجؤون صفا صفا واما الرب تعالىٰ فانا لا ندرى ماعنى لذالك ولا ندرى كيفية مجيئه فقلت لهم انا لم نكلفكم ان تعلموا كيف مجيئه؟ ولكنا نكلفكم ان تؤمنوا بمجيئه أرأيت من انكر ان الملك لايجيء صفاصفا ماهو عندكم؟ قالوا كافر مكذب قلت فكذالك ان انكرالله سبحانه لايجيء فهو مكذب كافر." (۱)

ہم یہاں اس بات کی تفصیل نہیں کر رہے ہیں صرف یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ ماتریدیوں کا عقیدہ بھی ہے کہ روز قیامت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس بارے میں جو نصوص اور آیات وارد ہیں۔ وہ ظاہر پر ہی محمول ہیں۔ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

"واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين علىٰ وقوع الرؤية فى الاخرة وان الايات الواردة فى ذلك محمولة علىٰ ظواهرها." (۲)

یہ جو اجماع ہے تو وہ یہ ہے کہ تمام امت کا رویت باری تعالیٰ کے وقوع پر اجماع ہے اور وہ آیات جو اس باب میں وارد ہیں اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے الفاظ تو کچھ اور منظر پیش کر رہے ہیں۔ فرمایا:

"ولقاء الله لأهل الجنة حق" (۳)

گویا قرآنی الفاظ کی عکاسی کی ہے کہ يظنون انهم ملاقوا ربهم (البقرة:۴۶) ہم اس پر آگے تفصیل سے بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ۔ یہاں صرف بتانا چاہ رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب غالباً اصل رویت باری کے بھی منکر ہیں۔ اگرچہ رویت کے بارے میں تو قیود ماتریدی بھی لگاتے ہیں۔ ہم یہ بات اشعری سے نقل کر چکے ہیں کہ "مجیئت" جب جسم اور جوہر کے لیے ثابت ہو جائے تب اس میں انتقال اور حرکت کی بات ہوتی ہے۔ یہی بات میمون نسفیؒ نے بھی ان کے اتباع میں لکھی ہے۔

"فان كل لفظ اضيف الى شيء يفهم منه ما يجوز على ذلك الشيء ولا يستحيل ولا يفهم منه ما يستحيل عليه الا ترىٰ ان الرجل اذا قال اتانى

۱-عقیدة السلف،ص ۳۶،۳۷ ۲-شرح العقائد،ص ۱۹۲

۳-الوصیة،ص ۱۴۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زید فهم منه الانتقال من مكان الى مكان لان زيدا جسم ويجوز عليه الانتقال واذا قال اتاني خبر فلان لايفهم منه الانتقال من مكان الى مكان لان ذلك مما يستحيل علىٰ الخبر فهم منه الظهور." (۱)

اب ممکن ہے ڈاکٹر صاحب مان جائے۔

اب ہم ڈاکٹر صاحب کی نقل کردہ عبارت میں سے پہلے حصے کے اعتراض کا جائزہ لیتے ہیں۔ احباب توجہ فرمالیں۔

دونوں جگہ ذات الٰہی نہیں

ڈاکٹر صاحب نے لکھا تھا کہ

''چونکہ سلفی یہ طے کر چکے ہیں کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے لہٰذا وہ اس آیت کا یہ ترجمہ نہیں کرتے کہ اللہ زمین میں بھی ہے۔ بلکہ تاویل کر کے اللہ کی ذات مراد لینے کی بجائے اللہ کے لفظ سے اس کی الوہیت اور خدائی مراد لیتے ہیں۔''

گزارش ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ متواتر نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر مستوی ہے۔ اب اگر اس کی ذات دوسرے مقامات میں بھی ہو، تو یہ بات بداہت عقل کے خلاف ہے۔ اس کا اعتراف اساطین اشاعرہ و ماتریدیہ نے بھی کیا ہے۔ میمون نسفیؒ کی بات تو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ اب جناب رازیؒ کی سن لے، جو بقول ابن الوزیرؒ یمانی اہل حدیث کا بہت بڑا دشمن ہے۔

"وقد اعترف الرازيؒ في كتابه الاربعين وهو من اكبر خصوم أهل الاثر."(۲)

لکھتے ہیں:

"هذا يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل" (۳)

یہ تاویل تو اس بات کا مقتضی ہے کہ ایک جسم بیک وقت دو مکانوں میں ہو اور یہ بات بداھتا باطل ہے۔ اور پھر دوسری شق کے بارے میں لکھا کہ

۱۔ تبصرۃ الادلۃ، ۱/۳۵۱ ۲۔ ایثار الحق، ص ۱۳۹

۳۔ الکبیر، ۴/۴۸۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"والثانی کونه تعالیٰ مرکبا من الاجزاء والابعاض وهو محال." (۱)

اور دوسری تاویل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء اور ابعاض سے مرکب ہو، حالانکہ یہ تو محال ہے۔

رازیؒ نے اصل آیت پر سوال یہ قائم کیا ہے کہ "هو الله فی السموات" سے یا تو آپ یہ مراد لیں گے کہ وہ تمام آسمانوں میں ہے یا یہ مراد لیں گے کہ وہ ایک آسمان میں موجود ہے۔ دوسری شق کا انتخاب ظاہر کو ترک کرنا ہے۔ پہلی شق میں پھر دو سوال ہے یا تو یہ مراد ہے کہ ہر آسمان میں عین وہی ذات ہے جو دوسرے آسمان میں ہے، یا پھر غیر یعنی دوسری ذات ہوگی۔ ان کا جواب اوپر موجود ہے۔

ہمارے نزدیک پہلی بات غلط ہے کہ یہ ترک ظاہر ہے ورنہ پھر "سند خلهم جنت" کا یہ مطلب ہوگا کہ تمام جنات میں بیک وقت داخل کریں گے۔ جناب رازیؒ نے اپنی اس بات کی تردید لاشعوری طور پر خود کی ہے۔ سورۃ نوح آیت ۱۶ وجعل القمر فیهن نورا و جعل الشمس سراجا۔ ''اور ان آسمانوں میں چاند کو خوب جگمگاتا بنایا اور سورج کو روشن چراغ بنایا۔ بظاہر اس آیت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ چاند سارے آسمانوں میں ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔

جناب رازیؒ نے سوال وجواب کی شکل میں اس کا یوں حل پیش کیا۔

"کیف قال "وجعل القمر فیهن نورا" والقمر لیس فیها بأسرها بل فی السماء الدنیا؟ والجواب هذا کما یقال السلطان فی العراق لیس المراد ان ذاته حاصلة فی جمیع احیاز العراق بل ان ذاته فی حیز من جملة احیاز العراق فکذا ههنا." (۲)

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیسے اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ ''آسمانوں میں چاند کو خوب جگمگاتا بنایا'' حالانکہ چاند تو تمام آسمانوں میں نہیں ہے بلکہ صرف آسمان دنیا میں ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ اس طرح ہے جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، بادشاہ عراق میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ بادشاہ کی ذات عراق کی ہر ہر جگہ میں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ بادشاہ کی ذات عراق کی زمین کی ایک جگہ میں ہے۔ یہاں بھی کچھ ایسا ہی معاملہ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ھو اللہ فی السموات کے اشکال کا بھی ہمارے نزدیک یہی جواب ہے۔ یہ جواب صرف ہم نے نہیں دیا ہے بلکہ ابوالحسن اشعریؒ نے یہی توجیہ کی ہے لکھتے ہیں:

۱- الکبیر، ۴/۴۸۲ ۲- الکبیر، ۱۰/۶۵۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"ولیس اذا قال "أأمنتم من فی السماء" یعنی جمیع السموات وانما آراد العرش الذی هو اعلیٰ السموات الا تریٰ ان الله تعالیٰ ذکر السموات فقال "وجعل القمر فیهن نورا" ولم یرد ان القمر یملاهن جمیعا وانه فیهن جمیعا." (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ جب آیات "فی السماء اور فی السموات" ذکر کرتے ہیں تو ان کا ارادہ تمام آسمانوں کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ارادہ وہ عرش ہوتا ہے جو آسمانوں میں سب سے بلند و برتر ہے۔ کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ (چاند کا ذکر) آسمانوں میں کرتا ہے۔ "کہ اور آسمانوں میں چاند کو جگمگاتا بنایا" مگر اس بات کا ارادہ نہیں کیا کہ چاند سب آسمانوں کو بھرتا ہے۔ یا وہ تمام آسمانوں میں ہے۔

تقریباً یہی بات اور محققین نے بھی کی ہے۔ مثلاً ابوعمرو دانیؒ لکھتے ہیں:

"انما قال "فیهن" کمایقال فی هذه الدور ولیمة وهی فی واحد ة منهن کمایقال قدم فلان شهر کذا وانما قدم فی یوم منه فکذالك اخبرالله تعالیٰ ان القمر فی السموات." (۲)

"فیہن" کا لفظ اس طرح سے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ولیمہ ان گھروں میں ہے۔ حالانکہ وہ ایک گھر میں ہوتا ہے یا جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آدمی فلاں مہینے کو آیا، وہ اس کے کسی دن میں آیا ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ چاند آسمانوں میں ہے۔

ہمارے نزدیک ھو اللہ فی السموات کی بھی یہی توجیہ ہے جو اشعریؒ اور ابوعمرو دانیؒ نے کی ہے اور رازی بھی اس کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مفسرین یہاں اللہ تعالیٰ سے "معبود" مراد لیتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ان کی عبارتیں پیش کی ہیں۔ پھر اگر ہم رازی ہی کی بات مان لیں اور ان توجیہات کو قبول نہ کریں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ السموات کی جمع سے جمع مراد بھی ہو تب بھی عربی ادب کو پڑھنے والے لوگ جانتے ہیں کہ ایسے مقامات میں جمع کے کیا مقاصد ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

فایاك والامر الذی ان توسعت
موارده ضاقت علیك المصادر

۱- الابانۃ ۲۰/ ۹۹۷ ۲- الرسالۃ الوافیۃ ص ۱۲۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جناب رازیؒ یہاں ''مصادر'' کا کیا ترجمہ کریں گے؟ معلوم ہوا کہ اس آیت کو ''ذات الٰہی'' پر محمول کرنے سے وہ ''محال'' لازم آتا ہے۔ جو بقول رازیؒ بداہت عقل سے بھی قبول نہیں ہے۔ وہ بھی اس سے ابا کرتی ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا مقصود یہی ہے کہ سلفی ایسے مذہب اور موقف کو اپنالیں، جو ہر عاقل کے نزدیک نا قابل قبول ہو مگر ایسا کیونکر ہوگا؟ پھر بات یہ ہے کہ اگر یہ مقصود نہ ہو تو پھر انہیں جہمی بنانا مقصود ہے؟ وہ بسلامتی ہوش وحواس کفر کو کیوں اور کیسے اختیار کریں گے؟

ایک ماتریدی کا افسانہ

ایک دوسرے ماتریدی نورالدین صابونی بہت دور کی کوڑی لیکر آئے ہیں کہ آیات متعارض ہیں۔ اگر وہ عرش پر بذاتہ مستوی ہے تو زمین میں نہیں ہو سکتے، اور اگر وہ بذاتہ زمین میں ہے تو پھر آسمان میں حقیقتاً نہیں ہو سکتے، گویا اذا التعارضا تساقطا والی بات ہوئی۔

"والجواب عن ذلك ان الآيات فى تلك القضية متعارضة منها قوله تعالىٰ "وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله (الزخرف:٨٤) فلو كان هو تعالىٰ علىٰ العرش بذاته لايكون فى الارض ولو كان فى الارض حقيقتاً لايكون فى السماء حقيقتاً." (١)

مگر ہم کہتے ہیں کہ جہمیوں کا یہ مسئلہ ہے کہ وہ محکمات کو متشابہات کے ذریعے ساقط قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش پر اجماع امت ہے۔ امام ابن بطہ حنبلی فرماتے ہیں:

"واجمع المسلمون من الصحابة والتابعين وجميع اهل العلم من المؤمنين ان الله تبارك و تعالىٰ علىٰ عرشه فوق سمواته بائن من خلقه وعلمه محيط بجميع خلقه لايأبى ذلك ولا ينكر الا من انتحل مذاهب الحلولية." (٢)

تمام مسلمانوں کا صحابہؓ، تابعین، اور تمام اہل علم کا مومنوں میں سے اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر مستوی ہے۔ اپنی مخلوق سے بائن اور جدا ہے لیکن اس کا علم تمام مخلوق پر حاوی ہے۔ اس سے اعراض اور انکار صرف وہی شخص کر سکتا ہے جس نے حلولی مذہب کو منتخب اور پسند کیا ہو۔

۱- الکفایۃ ص ۷۸ ۲- الابانۃ ۳/۱۳۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس سے پہلے ہم فوقیت باری تعالیٰ پر اجماع کے اقوال نقل کر چکے ہیں۔ کیا امت نے متشابہ نصوص پر اجماع کیا ہے؟ یہی ایک بات جہمیوں کی تردید کے لیے کافی ہے۔ بشرطیکہ وہ سوچ اور سمجھ سے کام لیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اکابر امت کو غالبا پہلے سے یہ احساس تھا کہ جہمی حضرات متشابہات کے ذریعے محکمات کو ساقط قرار دیں گے۔ اس لیے ان کے سامنے پہلے سے بندھ باندھنے کی بھرپور کوشش کی، حارثؒ بن اسد محاسبی جس کا قول ہم نے پہلے پیش کیا ہے۔ وہ آیات فوقیت باری تعالیٰ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ جب تم ان آیات کے بعد دوسری آیات کا مطالعہ کرو، تو یہ خیال نہ کرو کہ ان آیات نے ان اوپر کے درج آیات کو منسوخ کیا ہے۔ یا یہ ان کے خلاف ہیں، نہیں ایسا قطعاً نہیں ہے۔ نہ یہ ان کے ناسخ ہیں اور نہ وہ ان کے ناسخ ہیں اور نہ یہ ان کی ضد اور مخالف ہیں۔ مگر ان آیات کا معنیٰ ان آیات کے سوا ہیں۔

”فاذا تلوت مایکون کأنه نسخ او خلاف هذاالظاهر فاعلم ان ذلك ليس بنسخ ولا بمضادلهذاوذالك كقوله ”هو الذى فى السمآء اله وفى الارض اله.“ (الزخرف:۸٤)وقوله” ونحن اقرب اليه من حبل الوريد.“ (ق:١٦)وقوله”وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم.“ (انعام:٣)وقوله” مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم.“ (المجادله:٧)فليس بناسخ لذلك ولا ذلك ناسخ لهذا ولا هذا ضد ذلك ولكن معنى ذلك غير معنىٰ هذا.“ (۱)

خط کشیدہ الفاظ پر احباب توجہ مذکور فرمالیں۔ تو صابونیؒ کی جہالت ثابت ہو جائے گی۔ آگے پھر محاسبیؒ نے ان مذکورہ آیات کی توجیہ یوں پیش کی ہے۔

”هذه الاية معناها، ان الله عزوجل لم يرد الكون بذاته فى اسفل الاشياء وينتقل فيها لا نتقالها ينهض فيها علىٰ اقدارها ويزول عنها عندفنا ء ها جل مولانا وتعالىٰ عن ذلك علوا كبيرا.“ (۲)

یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نچلی چیزوں میں ہیں۔ ان کے انتقال سے منتقل ہوتے ہیں اور ان کے اقدار کے بمقدار اس میں رہتے ہیں اور ان کے فنا کے وقت ان سے زائل ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمارے مولیٰ و ماویٰ ان چیزوں سے پاک اور منزہ ہیں۔

۱۔ فہم القرآن، ص ۱۲۸ ۲۔ ایضاً

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

آگے پھر جہمیہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"وقد ادّعی بعض أهل الضلال فزعموا ان الله عزوجل فی كل مكان بنفسه كائنا كما هو علىٰ العرش لافرق بين عندهم." (۱)

بعض اہل ضلالت نے دعویٰ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ ہر مکان میں ہے جیسا کہ وہ عرش پر بھی ہے۔ ان کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب اگر چاہے تو محاسبیؒ کے اس قول سے اپنا اور اپنے مکتب کا حکم معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ بھی وہ جان لے کہ سلفی اس ضلالت کو تو بہر حال نہیں اپنا سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو ان گندے عقائد سے محفوظ کر رکھا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

ایک کام کی بات

ہمارے ائمہ و اکابر نے جگہ جگہ ایسی علامتیں بیان کی ہیں کہ جن کے ذریعے اہل ہدایت اور اہل ضلالت کے فرق اور تمیز کو معلوم کیا جا سکتا ہے۔ یہاں ایک ایسی ہی بات ہم امام ابوسعید دارمیؒ کی نقل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"ان الذی يريد الشذوذعن الحق يتبع الشاذ من اقوال العلماء ويتعلق بزلاتهم والذی يؤم الحق فی نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم وينقلب مع جمهورهم فهما آيتان بينتان يستدل بهما علىٰ اتباع الرجل وابتداعه." (۲)

وہ آدمی جو حق سے دور ہونے کا ارادہ رکھتا ہے وہ علماء کے اقوال میں شاذ قول کا سہارا لیتا ہے۔ اور ان کے زلات اور لغزشوں سے چمٹ جاتے ہیں اور وہ آدمی جو حق کا فی نفسہ کا ارادہ رکھتے ہیں۔ وہ علماء کی جماعت کے اقوال میں سے مشہور قول کا اتباع کرتے ہیں اور ان کے جمہور کے ساتھ پھرتے ہیں۔ یہ دونوں نشانیاں ہیں۔ جن سے آدمی کے متبع ہونے اور مبتدع ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔

یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ اس قول میں علماء سے مراد سلف کے علماء مراد ہیں۔ اس لیے کہ امام دارمیؒ کے دور سے پہلے تو علماء سلف ہی تھے لہٰذا اس قول سے بعض اہل بدعت کا استدلال باطل ہے۔

۱۔ فہم القرآن، ص ۱۲۸ ۲۔ الرد علی الجہمیہ، ص ۱۵۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خیر یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی۔ اب اس نظر سے ڈاکٹر صاحب کے مذکورہ اعتراض کا جائزہ کوئی شخص لی۔ تو معلوم ہو جائے گا کہ سلف میں آیات مذکورہ کا یہ ترجمہ کسی نے نہیں کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

جہمیہ نے اس مسئلے کی ابتداء کی تھی اور ائمہ اہل سنت نے ان پر سخت تنقید کی ہے۔ بلکہ ان کی تکفیر بھی کی ہے بعد میں جب جہمیت کے وکلاء میدان میں آگئے۔ تو انہوں نے اس مسئلے کو دوبارہ زندہ کیا اور اس کی اتنی تشہیر کیکہ ہمارے زمانے کے بعض اہل علم بھی یہ خیال کرنے لگ گئے ہیں کہ یہ جہمی مذہب ہی سلف صالحین کا مذہب ہے۔

اس بات کو ثابت کرنے کے لیے وہ چند علماء کے شاذ اقوال سے احتجاج کرتے ہیں۔ جو ان لوگوں کے مبتدع ہونے کی صاف صاف دلیل ہے۔

متشابہ ماخذ استدلال نہیں

یہ بات عام طور پر لوگ جانتے ہیں کہ جہمی حضرات متشابہ کو ماٗخذ استدلال قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے ائمہ اہل سنت نے جگہ جگہ اس بات کی توضیح کی ہے۔ امام اہل سنت امام احمد بن حنبلؒ نے تو اپنی کتاب کے نام میں بھی اس بات کا تذکرہ کیا ہے، الرد علی الزنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابه القرآن وتاولته على غير تاويله" اور پھر کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ

"يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بمايشبهون عليهم نتعوذ بالله من فتنة المضلين." (۱)

یعنی مشابہ کلام کے ذریعے تکلم کرتے ہیں پھر جن باتوں میں وہ تلبیس کرتے ہیں، ان کے ذریعے جاہل لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں۔

پھر کتاب کے آخر میں ایک باب قائم کیا ہے "باب ما انكرت الجهمية الضلال ان يكون الله على العرش" پھر اس میں ان تمام آیات کا ذکر کیا جن سے جہمیہ نے استدلال اس بات پر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں موجود ہے اور ان کے تفصیلی جوابات دیئے ہیں۔ ہم نے اس کا خلاصہ پہلے نقل کیا ہے۔ دوبارہ معاد کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

امام ابن بطہ حنبلی نے بہت ساری وہ آیتیں پیش کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی فوقیت پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر لکھا کہ

۱- الرد علی الزنادقة ،ص ۱۷۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"فهذا ومثله في القرآن كثير ولكن الجهمي المعتزلي الحلولي الملعون يتاصمم عن هذا وينكره فيتعلق بالمتشابه ابتغاء الفتنة لما في قلبه من الزيغ لان المسنمين كلهم قد عرفوا اماكن كثيرة ولا يجوز ان يكون فيها من ربهم الا علمه وعظمته وقدرته وذاته تعالىٰ ليس هو فيها." (۱)

یہ نص اور اس جیسی دیگر نصوص قرآن مجید میں بہت زیادہ ہیں۔ مگر جہمی، معتزلی، حلولی جس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے وہ ان نصوص سے بہرا بنتا ہے اور ان کا انکار کرتا ہے۔ اور متشابہ سے چمٹ جاتا ہے تاکہ فتنہ پیدا کر سکے۔ کیونکہ اس کے دل میں ٹیڑھ ہے اور بے شک تمام مسلمان اس بات کو جانتے ہیں کہ بہت سارے مکانات ایسے ہیں۔ جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات کا ہونا جائز نہیں ہے۔ البتہ اس کا علم، عظمت اور قدرت ان میں ہو سکتے ہیں۔ مگر ان کی ذات ان مقامات میں نہیں ہے۔

امام ابوبکر آجریؒ نے پہلے لوگوں کو مذہب جہمیہ سے ڈرایا۔

"اما بعد فاني أحذر اخواني من المؤمنين مذهب الحلولية الذين لعب بهم الشيطان فخرجوا بسوء مذهبهم عن طريق اهل العلم الى مذاهب قبيحة لاتكون الا في كل مفتون هالك." (۲)

یعنی میں اپنے مسلمان بھائیوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ حلولی لوگوں کے مذہب سے بچ جائیں۔ جن کو شیطان نے نچایا ہے۔ تو وہ اپنے برے مذہب کی بنا پر اہل علم کے راستے نکل گئے۔ قبیح اور بدنما مذاہب کی طرف، جن کا وجود صرف برباد ہونے والے مفتون لوگوں میں ہے۔

پھر ان کے بارے میں ابوبکر آجری نے لکھا ہے کہ وہ جاہل لوگوں پر اپنی تلبیس کا جال ڈال کر شکار کرتے ہیں اور متشابہ آیات سے فتنہ پیدا کرنے کے لیے استدلال کرتے ہیں۔

"ومما يلبسون به علىٰ من لا علم عنده قوله تعالىٰ "وهو الله في السموات وفي الارض." (الانعام :۳) وبقوله عزوجل "وهو الذي في السمآء اله وفي الارض اله" (الزخرف:٨٤) وهذا كله انما يطلبون به الفتنة كماقال الله عزوجل "فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله." (آل عمران:٧)." (۳)

۱- الابانہ، ۳/ ۱۳۸ ۲- الشریعۃ، ص ۳۰۰ ۳- ایضاً، ص ۳۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان آیات کو دیگر ائمہ کرام نے بھی متشابہ قرار دیا ہے۔ جیسے امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راھویہؒ، ابن الزبیرؒ الحمیدی، سعیدؒ بن منصور وغیرہ نے، حربؒ کرمانی نے جو عقیدہ ان ائمہ سے لیکر مرتب کیا ہے۔ اس میں ہے کہ

"فان احتج مبتدع اومخالف اوزنديق بقول الله تبارك وتعالىٰ اسمه "ونحن اقرب اليه من حبل الوريد" (ق:١٦) وبقوله"وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير (الحديد:٤) وبقوله "مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ......هو معهم اينما كانوا (المجادلة:٧) ونحو هذا من متشابه القرآن فقل انما يعنى بذالك العلم." (١)

اگر کوئی بدعتی شخص یا مخالف یا زندیق قرآن مجید کی ان آیات مذکورہ بالا متشابہ آیات سے اس بات پر استدلال کرے، کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے۔ تو اس کے جواب میں کہو کہ ان سے مراد "علم" ہے، ذات الٰہی نہیں ہے۔

ان سب عبارات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ متشابہ آیات ہیں اور جہمیہ ان متشابہات کو مأخذ استدلال بناتے ہیں اور پھر ان کے ذریعے ان صفات الٰہی کی محکم آیات کی تردید کرتے ہیں۔ جن کے بارے میں صحابہ کرامؓ نے کبھی اختلاف نہیں کیا۔

"ولم يتنازعوا فى تاويل آيات الصفات واخبارها فى موضع واحد بل اتفقت كلمتهم و كلمة التابعين بعدهم علىٰ اقرارها وامرارها مع فهم معانيها و اثبات حقائقها" (٢)

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے آیات صفات اور اس کے اخبار میں ایک جگہ بھی منازعہ نہیں کیا بلکہ ان کا اور تابعین کا ان احادیث کے ثابت رکھنے اور چلانے میں قول ایک تھا۔ ان کے معنی کے فہم اور ان کے حقائق کے ثابت ماننے کے ساتھ۔

اس مبحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے بھی اپنے اکابر جہمیہ کی طرح متشابہ آیات کو اپنے استدلال کے لیے مأخذ قرار دیا ہے۔ بلکہ ان متشابہ آیات کے ذریعے محکمات کو ساقط قرار دیا ہے جو کسی طرح صحیح کام نہیں ہے۔

۱۔ السنۃ للکرمانی، ص ۳۷ ۲۔ الصواعق المرسلۃ، ۲۱۰/۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیگر اکابر کی تعبیرات

دوسری گزارش یہ ہے کہ دیگر مفسرین نے بھی آیت کا وہ مفہوم نہیں لیا ہے جو ڈاکٹر صاحب متعین کرنا چاہتے ہیں۔ دیکھئے ابن الجوزیؒ کو جوان کا محبوب محقق بھی ہے۔ اسی لیے تو ہمارے خلاف ان کے حوالے پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے چار تعبیریں کی ہیں۔ ۱۔ پہلا قول ابن الانباریؒ کا نقل کیا ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین میں معبود ہے۔

"هو المعبود فی السموات والارض." (۱)

یہ وہ قول ہے جس پر ڈاکٹر صاحب نے تنقید کی ہے۔ ۲۔ دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین کی تدبیر میں منفرد ہے۔

"هو المنفرد بالتدبیر فی السموات وفی الارض." (۲)

یہ وہ قول جو ہم نے ابو منصور ماتریدیؒ سے پیچھے نقل کیا ہے۔ ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وہ اللہ آسمانوں میں ہے اور جانتا ہے۔ تمہارے سر و جہر کو زمین میں

"وهو الله فی السموات ویعلم سرکم وجهرکم فی الارض." (۳)

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ اس آیت میں تقدیم و تاخیر ہے۔ معنیٰ یہ ہے کہ وہ اللہ ہے جانتا ہے تمہارے سر و جہر کو آسمان و زمین میں۔

"وهو الله یعلم سرکم وجهرکم فی السموات والارض." (٤)

اس سے معلوم ہوا کہ اشعریت کے وکیل حنبلی عالم کو بھی وہ بات نہیں مل سکی جو ہمارے کرم فرما ڈاکٹر صاحب سلفیوں سے کہلوانا چاہتے ہیں۔

ہم اس مبحث کو ختم کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے پہلے دو علماء حدیث کے اقوال بھی ملاحظہ فرمالیں۔ ایک ابن جریرؒ طبری ہے۔ وہ چونکہ سلف طیب کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ اس لیے اس کو بھی ایک نظر دیکھتے ہیں۔ آیت زخرف "وهو الذی فی السمآء اله وفی الارض اله" کی تفسیر میں بسند صحیح قتادہؒ بن دعامہ سے نقل کیا ہے:

"قال یعبد فی السمآء ویعبد فی الارض." (٥)

۱۔ زاد المسیر، ۹/۲ ۲۔ ایضاً ۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً ۵۔ تفسیر الطبری، ۷۲/۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یعنی وہ الہ ہے جس کی پرستش آسمان میں بھی ہوتی ہے اور زمین میں بھی ہوتی ہے۔

اس سے پہلے جو اقوال ہم نے نقل کیے ہیں۔ ان کے ساتھ اس کو ملائیں تب پوری بات سمجھ آجائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ابوالقاسم زمخشریؒ نے سورت انعام: ۴ کی تفسیر میں لکھا:

كانه قيل هو المعبود فيها.

یعنی اللہ اسم جلالہ کو یہاں بمعنی معبود رکھا گیا ہے۔

پھر لکھا:

او هو المعروف بالالهية. (۱)

زمخشریؒ نے سورۃ زخرف اور سورۃ انعام دونوں کو ملا کر یہ تفسیر کی ہے۔ یعنی ''وہ جو الٰہیت سے مشہور ہے''۔

لیکن ابن المنیر نے لکھا ہے:

" وما الايتان الكريمتان الا توأمتان. (۲)

یعنی دونوں آیتیں جڑواں ہیں۔

اور حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے:

وهذه الاية كقوله سبحانه وتعالىٰ وهو الله فى السموات (۳)

یعنی یہ آیت بھی انعام کی آیت کی طرح ہے۔

مجھے علم نہیں ہے کہ معتبر مفسرین میں سے کسی نے اس آیت کا وہ ترجمہ و تفسیر کیا ہو جو ڈاکٹر صاحب کا مذعوم ہے۔ جب اکابر امت میں سے کسی نے بھی وہ تفسیر اختیار نہ کی ہو۔ تو پھر آخر سلفی کیوں گناہ گار ہیں؟ سلفی اگر عرش پر اللہ کے استوائے ذاتی کے قایل ہیں۔ آخر اشعری و ماتریدی کیوں اس آیت کا وہ ترجمہ و تفسیر نہیں کرتے۔ جو جہمیوں کا پسندیدہ ہے؟ پوری امت نے آخر ضلالت پر کیوں کر اتفاق کر لیا ہے۔ حالانکہ ضابطہ تو عام لوگوں کے ہاں یہی ہے کہ لا تجتمع امتی علیٰ ضلالة کہ میری امت ضلالت اور گمراہی پر جمع نہیں ہوتی۔

۱- الکشاف، ۲/ ۷ ۲- ایضاً ۳- تفسیر القرآن، ۴/ ۱۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قرینہ کی بحث

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے پھر سلفی سلفی کر کے لکھتے ہیں کہ

"علامہ (ابن) عثیمینؒ تحریر کرتے ہیں کہ "والصواب الاول ان نقول الله فی السموات وفی الارض یعنی ان الوھیته ثابتة فی السموات وفی الارض" پہلا قول درست ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے اللہ کی الوہیت اور خدائی آسمانوں میں بھی ہے اور زمین بھی ہے۔ اگر سلفی حضرات یہ کہیں کہ مقام کی قیودات اور سیاق وسباق کے قرائن سے حقیقی معنی یہی بنتا ہے کہ یہاں لفظ "اللہ" کو مضاف الیہ بنایا جائے اور مضاف کو مقدور و محذوف بنایا جائے۔ یعنی اللہ کا علم اور اس کی الوہیت...... اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ سیاق وسباق میں ایسی کوئی قید اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ جو علامہ (ابن) عثیمینؒ کے ذکر کردہ معنیٰ الوہیت کی تعیین کرے۔ غرض یہاں سلفیوں نے جو تاویل کی ہے وہ محض اس وجہ سے ہے کہ انہوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہے اور زمین پر نہیں ہے۔ یہ ان کی بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔"(۱)

ہم اس فاسد اعتراض کے حوالے سے احباب کی خدمت میں گزارش کرتے ہیں۔

جہمیت کی نفی پر اتفاق

ہمارے کرم فرما ڈاکٹر صاحب چونکہ جہمیت کے رکن اور وکیل ہے اس لیے بار بار اور مختلف قسم کی عبارات سے ایک ہی مطلب ثابت کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے جیسا کہ ہندوستانی جہمیوں کا عقیدہ ہے۔ ہم نے پہلے حصے میں ان کی عبارتیں نقل کی ہیں۔ حالانکہ اہل سنت کے مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت سے جہمیہ جو استدلال کرتے ہیں اور جو عقیدہ ثابت کرتے ہیں وہ بہر حال غلط ہے اور اس آیت سے مستفاد نہیں ہے۔ مگر اس نفی کے بعد پھر ان میں اختلاف ہوا ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"اختلف مفسروا هذه الاية علىٰ اقوال بعد اتفاقهم علىٰ انكار قول الجهمية الأول القائلين تعالىٰ الله عن قولهم علوا كبيرا بانه فى كل مكان حيث حملوا الاية علىٰ ذلك." (۱)

اس قول سے یہ بات روشن ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب کا مطلوب مفہوم بہر حال منفی اور منکر ہے۔اس بات کا اعتراف دیگر لوگوں نے بھی کیا ہے۔حافظ ابن کثیرؒ کو چونکہ ہمارے زمانے کے جہمیہ کا پتہ نہیں تھا اس لیے الجهمية الاول کا قول کیا۔جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" بھی کہتا ہے:

"وقد اتفق سائر الفرق علىٰ تاويل نحو" وهو معكم اين ما كنتم" (الحديد:٤) و"مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم" (المجادلة:٧) و "فاينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة:١١٥) ونحن ا قرب اليه من حبل الوريد (ق:١٦) وقلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن والحجر الاسود يمين الله فى الارض." (٢)

تمام فرقے اس جیسی آیات کی تاویل پر متفق ہیں کہ "اور جہاں کہیں تم ہو وہ تمہارے ساتھ ہے (الحدید:۴) اور تین آدمیوں کا مشورہ نہیں ہوتا مگر اللہ ان کا چوتھا ہوتا ہے (المجادلۃ:۷) اور "تم جدھر بھی منہ کرو ادھر اللہ کا چہرہ ہے (البقرۃ:۱۱۵) اور ہم اس کے رگ جان سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں (ق:۱۶) اور مؤمن کا دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں میں ہے اور حجر اسود اللہ کا یمین ہے زمین میں۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ دو احادیث ان چار آیات کے حکم میں شامل نہیں ہے۔جہمیہ کے امام العصر جرکسی نے ویسے اپنی دکان کو چمکانے کے لیے ایسا کیا ہے۔مگر سلف طیب کے اقوال گزشتہ مباحث میں مذکور ہو چکے ہیں۔اس لیے دوبارہ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

حافظ ابو عمرؒ اندلسی لکھتے ہیں کہ

"فان احتجوا بقول الله عزوجل "وهوالذى فى السمآء اله وفى الارض اله." (الزخرف:٨٤) وبقوله "وهو الله فى السموات وفى الارض (الانعام:٣) وبقوله "مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم (المجادلة:٧) الاية وزعموا ان الله تبارك و تعالىٰ فى كل مكان بنفسه

۱۔تفسیر القرآن،۳/۱۳۹ ۲۔العقیدۃ والکلام،ص ۲۹۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وذاته تبارك و تعالىٰ" (١)

اگر وہ لوگ حجت بنائے اللہ تعالیٰ کے ان اقوال کو جیسے "وہی ہے جو آسمان میں بھی الہ ہے اور زمین میں بھی الہ ہے (الزخرف:۸۴) اور اس قول کو "وہی اللہ ہے جو آسمانوں میں بھی ہے اور زمین میں بھی (الانعام:۳) اور اس قول کو "تین آدمیوں کا مشورہ نہیں ہوتا مگر اللہ ان کا چوتھا ہوتا ہے (المجادلۃ:۷) اور دعویٰ کرے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ہر مکان میں بذاتہ اور بنفسہ ہے۔

"قيل لهم لاخلاف بيننا وبينكم وبين سائر الأمة، انه ليس فى الارض دون السمآء بذاته، فوجب حمل هذه الايات علىٰ المعنىٰ الصحيح المجتمع عليه وذلك انه فى السمآء اله معبود من اهل السمآء وفى الارض اله معبود من اهل الارض و كذالك قال اهل العلم بالتفسير فظاهر التنزيل يشهد انه على العرش واختلاف فى ذلك بيننا فقط واسعد الناس به من ساعده الظاهر." (٢)

انہیں جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے، تمہارے اور تمام امت کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ کہ وہ آسمان کے علاوہ کہیں بھی بذاتہ موجود نہیں ہے تو ان آیات کا صحیح معنیٰ پر محمول کرنا واجب ٹھہرا۔ جس پر اتفاق ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے اور آسمان والوں کا معبود ہے اور زمین میں زمین والوں کا معبود ہے۔ ایسی ہی بات تفسیر کے علماء نے کہی ہے۔ ظاہر قرآن مجید نے اس بات پر گواہی دے دی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ ہمارا اختلاف صرف اس بات میں ہے اور لوگوں میں خوش بخت وہ فرد اور گروہ ہے۔ جس کا ظاہر قرآن مساعدت کرے۔ اب امید ہے کہ بات واضح ہوگئی ہوگی۔

قرینۂ عقلیہ موجود ہے

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ "سیاق وسباق میں کوئی ایسی قید اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔" بالکل فضول ہے۔ کیونکہ خود ڈاکٹر صاحب نے "عقلی قرینہ" کی بنیاد پر استواء ذاتی کی تردید کی ہے۔ انہوں نے ابن الجوزیؒ سے یہ عبارت نقل کی ہے کہ

"ومن قال استوىٰ بذاته المقدسة فقد اجراه سبحانه و تعالىٰ مجرى

۱-التمہید، ۳۴۱/۳ ۲-ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الحسیات وینبغی ان لا یھمل مایثبت به الاصل وھو العقل فانا به عرفنا الله تعالیٰ وحکمناله بالقدم فلو انکم قلتم نقرأ الاحدیث ونسکت لمّا انکر أحد"علیکم انما حملکم ایاھاعلیٰ الظاھر قبیح." (۱)

اور جولوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہوئے تو انہوں نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو محسوسات کی مثل لیا۔ حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ تعالیٰ کو اور اس کے قدیم ہونے کو پہچانا ہے۔ اس کو ہم مہمل نہ چھوڑیں۔ اگر تم لوگ یہ کہتے کہ ہم احادیث کو پڑھتے ہیں اور پھر چپ ہوتے تو کوئی شخص تم پر نکیر نہ کرتا۔ لیکن تمہارا ان احادیث کو ظاہر پر محمول کرنا بہت برا ہے۔

جب آپ لوگ استواء ذاتی کے متواتر نصوص کو اس عقلی قرینہ کی بنیاد پر مجاز کی طرف پھیر دیتے ہیں۔ تو پھر اس آیت کے پھیرنے میں کیا اشکال ہے؟ حالانکہ اہل علم نے اس بات کی وضاحت بھی کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کو پتہ بھی ہے، پھر انجان بن کر اور چندرا کر کہتے ہیں، کہ سیاق وسباق میں ایسی کوئی قید اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔" سوال یہ ہے کہ کیا آپ لوگوں نے تمام تاویلات "سیاق وسباق وغیرہ" کی بنیاد پر کی ہیں؟ اگر نہیں کی ہے اور یقیناً نہیں کی ہے تو پھر یہاں "سیاق وسباق" پر انحصار کی کیا وجہ ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لیے جہمی حضرات ایسے کارنامے انجام دیتے رہتے ہیں۔ اب ایک دو اقوال ملاحظہ ہوں۔ ابوحیانؒ لکھتے ہیں:

"وانما ذھب اھل العلم الی ھذہ التاویلات والخروج عن ظاھر"فی السموات والارض "لما قام علیه دلیل العقل من استحالة حلول الله تعالیٰ فی الاماکن ومماسة الاجرام ومحاذاته لھا وتحیزہ فی جھة."(۲)

اہل علم ان تاویلات اور "فی السموات وفی الارض" کو ظاہر سے نکالنے کے لیے اس طرف اس لیے گئے ہیں کہ عقلی دلیل اس بات پر قائم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مکانات میں حلول کرنا اور اجرام سے مماس ہونا، اور ان کا محاذی ہونا مستحیل ہے۔ اور اسی طرح اس جہت میں متحیز ہونا بھی مستحیل ہے۔

اس کے قریب قریب بات آلوسیؒ نے بھی کی ہے لکھتے ہیں:

والقرینة علی ارادة المراد من الجملة الظرفیة حینئذ عقلیة وھی ان کل

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۷ ۲۔ البحر، ۴/ ۱۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

احد یعلم أنه تقدس و تعالیٰ منزه عما یقتضیه الظاهر من المکان." (۱)

قرینہ مراد کے ارادے پر جملہ ظرفیہ میں اس وقت عقلی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر آدمی جانتا ہے کہ اللہ پاک اور منزہ ہے، مکان سے جس کا تقاضا اس آیت کا ظاہر کر رہا ہے۔ یہاں دیکھ لیں کہ آلوسیؒ کہتے ہیں ظاہر مکان کا مقتضی ہے جو کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک محال ہے۔

اور ڈاکٹر صاحب نے خود بھی لکھا ہے کہ

"اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں "له علم لا کعلمنا له حیاة لا کحیاتنا" یعنی اللہ کا علم ہے۔ ہمارے علم کی طرح نہیں ہے اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں ہے۔" (۲)

تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ محال کے لازم ہونے کے وقت ظاہری مطلب مراد نہیں لیں گے اور یہاں یہ جہمی مفہوم لینے سے تو باتفاق اساطین اشاعرہ و ماتریدیہ محال لازم آیا ہے۔ یہ بات صرف ہم نہیں کہتے۔ بلکہ خود ڈاکٹر صاحب نے اسے تسلیم کیا ہے۔ ایک جگہ تحریر کرتے ہیں کہ

"قرآن پاک میں ہے "وھو الله فی السموات وفی الارض." (سورة انعام: ۳) وہ اللہ آسمانوں پر بھی ہے اور زمین پر بھی ہے۔" تو کیا اللہ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین۔ پر ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔" (۳)

اب ہم امید کرتے ہیں کہ ہماری بات واضح ہوگئی ہوگی۔ ان شاءاللہ تعالیٰ۔

نصوصِ فوقیت عظیم قرینہ

ہم نے اوپر عقلی قرینے کا ذکر کیا ہے۔ مگر وہ ماتریدی اور اشعری مکتب فکر کے لحاظ سے کیا ہے کیونکہ عام طور پر وہ لوگ اسی قرینے کو تاویلات کا سبب بناتے ہیں۔ خود ہمارے نزدیک اصل قرینہ وہ نصوص ہے جو فوقیت باری تعالیٰ کے بارے میں وارد ہے۔ کیونکہ ان نصوص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ دوسری جگہ نہیں ہے۔ ذرا ایک دو اقوال اکابر کے اس سلسلے میں ملاحظہ ہوں۔ ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

"فان قال قائل ماتقولون فی الاستواء؟ قیل له نقول ان الله عزوجل مستو

۱- روح المعانی، ۴/ ۸۷ ۲- سلفی عقائد، ص ۱۰۵

۳- سلفی عقائد، ص ۱۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علیٰ العرش، عرشه کما قال "الرحمن علی العرش استویٰ" (طه:۵) وقد قال الله عزوجل "الیه یصعد الکلم الطیب." (فاطر:۱۰) وقال "بل رفعه الله الیه" (النساء:۱۵۸) وقال عزوجل "یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه" (السجدة:۵) وقال حکایة عن فرعون "یا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب. اسباب السموات فأطلع الی اله موسیٰ وانی لا ظنه کاذبا" (غافر:۳۶،۳۷) کذب ای فرعون موسیٰ علیه السلام فی قولهٖ ان الله فوق السموات وقال عزوجل" أأمنتم من السماء" لانه مستو علیٰ العرش الذی هو فوق السمٰوات وکل ما علا فهو سمآء." (۱)

اگر کوئی کہنے والا فرد یہ کہے کہ تمارا استواء کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اسے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا'' کہ رحمٰن عرش پر جلوہ فرما ہوا' (طہٰ:۵) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے'' تمام تر پاکیزہ کلمات اسی کی طرف چڑھتے ہیں (فاطر:۱۰) اور فرمایا ہے'' بلکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی طرف اٹھایا (النساء:۱۵۸)، اور فرمایا '' وہ آسمان سے زمین کی طرف کی تدبیر کرتا ہے۔ پھر اس طرف چڑھ جاتا ہے (السجدۃ:۵) اور فرعون سے حکایت کی کہ اس نے کہا اے ہامان میرے لیے ایک بالا خانہ بنا تاکہ میں ان دروازوں تک پہنچوں جو آسمان کے دروازے ہیں۔ اور موسیٰ کے معبود کو جھانک لوں۔ مجھ کو یقین ہے کہ وہ جھوٹا ہے'' (غافر:۳۶، ۳۷) فرعون نے موسیٰ علیہ السلام کے اس قول میں تکذیب کی کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر ہے اور فرمایا کہ'' کہ کیا تم اس ذات سے بے خوف ہو گئے ہو جو آسمانوں میں ہے کہ وہ تمہیں زمین میں دھنسا دے (الملک:۱۶) آسمانوں کے اوپر عرش ہے اور وہ عرش جو آسمانوں کے اوپر ہے۔ تو فرمایا کہ'' کیا تم اس ذات سے بے خوف ہو گئے ہو جو آسمان میں ہے۔'' اس لیے کہ ہر اوپر کی چیز پر آسمان کا اطلاق ہوتا ہے۔

پھر آگے اشعریؒ نے باطل فرقوں پر سخت تنقید کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے مکتب پر تنقید کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"وزعمت المعتزلة والحروریة والجهمیة ان الله تعالیٰ فی کل مکان

۱- الابانۃ ۲/ ۹۹۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فلزمهم انه فی بطن مریم وفی الحشوش والاخلیة وهذا خلاف الدین تعالیٰ الله عن قولهم علوا کبیرا." (۱)

معتزلہ، حروریہ اور جہمیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔ اس قول سے ان لوگوں پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت مریم کے پیٹ میں اور گندے مقامات اور خالی جگہوں میں ہوں، یہ بات دین کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے قول سے بہت پاک اور برتر ہے۔

اب ذرا ابوعمر اندلسیؒ کی عبارت ملاحظہ فرمالیں:

"وفیه دلیل علیٰ ان الله عزوجل فی السمآء علیٰ العرش من فوق سبع سموات کما قالت الجماعة وهو من حجتهم علیٰ المعتزلة والجهمیة فی قولهم ان الله عزوجل فی کل مکان ولیس علیٰ العرش." (۲)

یعنی اس حدیث نزول میں اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر عرش پر مستوی ہے۔ سات آسمانوں کے اوپر جیسے کہ اہل السنّت والجماعت کہتے ہیں۔ یہ معتزلہ اور جہمیہ پر ان کی دلیل ہے۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے، عرش پر نہیں ہے۔

پھر اہل سنت والجماعت کے قول کی صحت پر دلیل کا یوں تذکرہ کرتے ہیں:

"والدلیل علیٰ صحة ما قالوه اهل الحق فی ذلك قول الله عزوجل "الرحمن علیٰ العرش استویٰ(طه :٥) وقوله عزوجل "ثم استویٰ علیٰ العرش (السجدة:٤) وقوله"ثم استویٰ الی السماء وهی دخان (فصلت :١١) وقوله "اذاالابتغوا الی ذی العرش سبیلا (الاسراء :٤٢) وقوله تبارك اسمه "الیه یصعد الکلم الطیب(فاطر:١٠) وقوله تعالیٰ"فلما تجلیٰ ربه للجبل (الاعراف:١٤٣) وقال "أأمنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض (الملك :١٦)وقال جل ذکره " سبح اسم ربك الاعلیٰ (الاعلیٰ :١) وهذا من العلو وکذالك قوله العلی العظیم (البقرة:٢٥٥) والکبیر المتعال (الرعد:٩) و"رفیع الدرجات ذو العرش (غافر:١٥) یخافون ربهم من فوقهم (النحل :٥٠) والجهمی یزعم انه اسفل وقال جل ذکره "یدبر الأمر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه

۱- الابانۃ، ۲/ ۹۹۸ ۲- التمہید، ۳/ ۳۳۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(السجده:٥) وقوله "تعرج الملئكة والروح اليه (المعارج:٤) وقال لعيسىٰ "انى متوفيك وارفعك (آل عمران:٥٥) وقال " بل رفعه الله اليه (النساء:١٥٨) وقال "فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار (فصلت :٣٨) وقال " ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون (الانبياء :١٩) وقال " ليس له دافع من الله ذى المعارج (المعارج:٢) العروج هو الصعود وأ ما قوله "أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض (الملك :١٦) فمعناه من علىٰ السمآء يعنى علىٰ العرش وقد يكون فى بمعنىٰ علىٰ " (١)

دلیل اس بات کی جس پر اہل حق قائم ہیں۔ اور کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ "رحمٰن عرش پر جلوہ فرما ہوا (طہٰ:۵) اور یہ قول ہے کہ "پھر عرش پر مستوی ہوا (السجدہ:۴)، اور یہ قول کہ "پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا وہ دھواں سا تھا (فصلت:۱۱) اور یہ قول کہ "تو ضرور وہ اب تک مالک عرش کی جانب راہ ڈھونڈ نکالتے (اسراء:۴۲) اور یہ قول مبارک کہ "تمام تر پاکیزہ کلمات اس کی طرف چڑھتے ہیں (فاطر:۱۰) اور یہ قول بابرکت "پس جب ان کے رب نے اس پر تجلی فرمائی (اعراف:۱۴۳) اور فرمایا کہ "کیا تم بے خوف ہو گئے اس ذات سے جو آسمان میں ہے کہ تمہیں زمین میں دھنسا دے (الملک:۱۶) اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے "اپنے بہت بلند و برتر رب کی پاکیزگی بیان کر (اعلیٰ:۱) یہ "علو" کی بات ہوئی۔ اسی طرح ان کا یہ قول کہ "وہ عالیشان اور عظمت والا ہے (البقرۃ:۲۵۵) اور "سب سے بڑا اور سب سے برتر و بالا (الرعد:۹) اور "بلند درجوں والا عرش کا مالک (غافر:۱۵) اور "وہ اپنے رب سے جو ان کے اوپر ہے، کپکپاتے رہتے ہیں (النحل:۵۰) اور جہمی کا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نیچے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "اور وہ آسمان سے زمین کی طرف تدبیر کرتا ہے اور اسی طرف چڑھ جاتا ہے (السجدۃ:۵) اور یہ قول کہ "جس کی طرف فرشتے اور روح چڑھتے ہیں (المعارج:۴) اور عیسیٰ علیہ السلام سے فرمایا "اے عیسیٰ میں تجھے پورا لینے والا اور تجھے اپنی طرف اٹھانے والا ہوں (آل عمران:۵۵) اور فرمایا کہ "بلکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی طرف اٹھایا (فصلت:۳۸) اور فرمایا کہ "جو اس کے پاس ہے۔ وہ نہ اس کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ تھکتے ہیں (الانبیاء:۱۹) اور فرمایا کہ

۱- التمہید، ۳۳۹/۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"کافروں پر سے جسے کوئی ہٹانے والا نہیں۔ اس اللہ کی طرف جو سیڑھیوں والا ہے (المعارج:۳) عروج بلند ہونے کو کہتے ہیں۔ اور اس کا یہ فرمان "کہ کیا بے خوف ہو گئے ہو، اس ذات سے جو آسمان میں ہے کہ تمہیں زمین میں دھنسا دے (الملک:۱۶) تو اس کا معنیٰ ہے کہ جو آسمان پر ہے۔ یعنی عرش پر کبھی "فی" "علی" کے معنیٰ میں بھی آتا ہے۔ جیسے فسیحوا فی الارض میں "فی" بمعنیٰ "علی" ہے۔

یہ تمام آیات بقول ابو عمر اندلسیؒ اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے دلائل ہیں۔ آخر میں اشعریؒ کا ایک فقرہ بھی دیکھتے ہیں۔

"فکل ذلك یدل علیٰ انه تعالیٰ فی السمآء علیٰ عرشه والسمآء باجماع الناس لیست الارض فدل علیٰ ان الله تعالیٰ منفرد بوحدانیته مستو علیٰ عرشه." (۱)

یہ تمام نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اوپر آسمان میں اپنے عرش پر ہے۔ اور آسمان لوگوں کے اجماع سے زمین نہیں ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی وحدانیت میں منفرد ہے اور اپنے عرش پر مستوی ہے۔

حاصل اس مبحث کا یہ ہے کہ یہ تمام نصوص اس بات کا قرینہ ہے کہ آیت "وھو اللہ فی السموات مؤول ہے۔ اور اس کا یہ مطلب ہے کہ ان کی اُلوھیت آسمان اور زمین میں ثابت ہے۔ کما قال الشیخ ابن عثیمینؒ صان اللہ قدرہ۔

محمود آلوسیؒ کی توضیح

شیخ محمود آلوسیؒ نے فی السموات وفی الارض کی تفسیر میں لکھا ہے:

"متعلق علیٰ ما قیل بالمعنیٰ الوصفی الذی تضمنه الاسم الجلیل کما فی قولك هو حاتم فی طیی علیٰ معنی الجواد." (۲)

یہ متعلق اس معنیٰ وصفی کا ہے جس کو "اللہ" یعنی اسم جلیل متضمن ہے۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ تیرا قول ہے کہ وہ سخی ہے جیسا کہ بنو طی میں حاتم سخی تھا۔"

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ محققین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا اسم مشتق ہے۔ یہ جو بات

۱۔ الابانۃ، ۲/۹۹۹ ۲۔ روح المعانی، ۴/۸۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چند لوگوں نے کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم قدیم ہے اور قدیم کے لیے کوئی مادہ نہیں ہوتا تو اس کے لیے اشتقاق کی بات مستحیل ہے، باطل ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اشتقاق کا دعویٰ کیا ہے وہ اشتقاق سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اس کے لیے کوئی مادہ ضروری ہے جس سے وہ ماخوذ ہوں اور نہ ہی یہ خیال ان کے دلوں میں بسا ہے۔ بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ اسم ایک صفت پر دال ہے۔ جو ان کے لیے ثابت ہے وہ الٰہیت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ ایسے ہی ہوتے ہیں حالانکہ وہ بھی مشتق ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی قدیم بھی ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"زعم السهيلي وشيخه ابو بكر بن العربي ان اسم الله غير مشتق لان الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها واسمه تعالىٰ قديم والقديم لامادة له فيستحيل الاشتقاق ولا ريب انه ان اريد بالاشتقاق هذاالمعنىٰ وانه مستمد من اصل آخر فهو باطل ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنىٰ ولا الم بقلوبهم وانما ارادو انه دال علىٰ صفة له تعالىٰ وهي الالٰهية كسائر اسماء ه الحسنىٰ كالعليم والقدير والغفور والرحيم والسميع والبصير فان هذه الاسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب وهي قديمة والقديم لا مادة له." (۱)

آگے پھر انہوں نے اشتقاق پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ احباب ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ ہم آلوسیؒ کی توضیح پیش کرنا چاہ رہے تھے۔ یہ بات بطور تنویر نقل کی، آلوسیؒ مزید لکھتے ہیں:

"والمعنىٰ الوصفي الذي يعتبر هنا يجوز ان يكون هو الماخوذ من اصل اشتقاق الاسم الكريم اعني المعبود او ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال الا انه يلا حظ في هذا المقام ما يقتضيه منها او ما يدل عليه التركيب الحصر لتعريف طرفي الاسناد فيه من التوحيد والتفرد بالالٰهية او ما تقرر عندالكل من اطلاق هذا الاسم عليه خاصة." (۲)

یعنی اب چونکہ وہ معبود کے معنی میں ہے۔ "هوالمعبود في السموات وفي الارض" کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ معنیٰ وصفی اسم جلالہ کے اصل اشتقاق سے ہو یعنی معبود یا جن کمالات و اوصاف جلیلہ سے اسم جلالہ مشہور ہو، یا جس پر وہ ترکیب دال ہو، جو اسناد کی دونوں طرف کی تعریف کا حاصر ہو جیسے

۱- بدائع الفوائد، ۱/۲۲ ۲- روح المعانی، ۴/۸۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

توحید اور تفرد بالالٰہیۃ یا سب کے نزدیک اس اسم کا اطلاق اس پر خاص کر ثابت ہو۔

تو گویا یہ کہا گیا ہے کہ وہ دونوں میں معبود ہے یا دونوں میں وہ مالک اور مدبر ہے یا وہ الوہیت میں متفرد ہے۔ اب جب اسم جلالہ معنی وصفی میں ہوا تو قرینہ خود بخود پیدا ہو گیا۔ جس مبحث کا ''شرح العقیدۃ الواسطیہ'' سے محترم نے حوالہ دیا ہے۔ اس میں شیخ ابن عثیمینؒ نے لکھا ہے کہ ''اس آیت اور سورۃ زخرف کی آیت میں تطبیق یہ ہے کہ اس میں ظرف الوہیت سے متعلق ہے۔ یعنی ان کی الوہیت زمین و آسمان میں ثابت ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں ''فلان أمير في المدينة وفي مكة'' کہ فلاں مکہ اور مدینہ کے امیر ہیں۔ وہ ان دونوں میں سے ایک میں بالذات ہوں گے دونوں میں بالاختیار اور بالامارت ہوں گے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی الوہیت آسمان اور زمین میں ہے۔

''فالظرف هنا الالوهيته يعني ان الوهيته ثابتة في السماء وفي الارض كما تقول فلان امير في المدينة وفي مكة فهو نفسه في واحدة منها وفيهما جميعا بامارة وسلطته فالله تعالىٰ الوهيته في السمآء وفي الارض وأما هو ففي السمآء.'' (۱)

کیا حسین تحقیق ہے کاش سمجھنے والا دل ہو۔ مگر وہ دل ان معاندین کے پاس کہاں ہے؟

لقد اسمعت لو ناديت حيا
ولٰكن لا حيات لمن تنادي

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ جامدات کے ساتھ بھی معاملہ مشتقات کیا جاتا ہے۔ شیخ رضی نے حال کی بحث میں دو اشعار پر بحث کے دوران بڑی پیاری بات لکھی ہے کہ

''وذلك لانهم يجعلون الشيء المشتهر في معنى من المعانى كالصفة المفيدة لذلك المعنىٰ نحو قولهم ''لكل فرعون موسىٰ'' بصر فهما اى لكل جبار قهار.'' (۲)

یعنی عرب مشہور چیز کی تعریف ایک معنیٰ سے بھی کرتے ہیں جیسے کوئی مفید صفت ہو اس معنیٰ کے لیے، جیسا کہ وہ لکل فرعون موسیٰ کو منصرف قرار دے کر اس کی تفسیر کرتے ہیں۔

اب امید ہے کہ اشتباہ نہیں ہو گا۔

۱۔ شرح الواسطیہ، ص ۲۱۸ ۲۔ شرح الکافیۃ ۲/۷۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اشاعرہ وماتریدیہ کی باطنی تاویلات

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

"باطنیہ کی تاویلات متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ کی تاویلات سے مختلف ہیں۔ علامہ عبدالعزیز بخاری اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

"یقبل کل تاویل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا یرده الشرع ولا یقبل تاویلات الباطنية التی خرجت عن الوجوه التی یحتملها ظاهر اللغة اکثرها مخالفة للعقل والایات المحکمة لانها ترك القرآن"

ہر وہ تاویل قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر احتمال رکھتا ہو اور شریعت کے مخالف بھی نہ ہو، باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو جو عقل اور محکم آیات کے مخالف ہوں وہ قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ وہ درحقیقت ترک قرآن ہے، تاویل نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"ثم التاویل تاویلان تاویل لا یخالف قاطعا من الکتاب والسنة واتفاق الامة وتاویل یصادم ما ثبت بقاطع فذلك الزندقة." (حجة الله البالغة)

تاویل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ تاویل جو قرآن وسنت اور اجماع کی کسی قطعی بات کے مخالف نہ ہو اور دوسری وہ ہے جو مذکور قطعی بات کے خلاف ہو، یہ دوسری قسم زندقہ ہے۔ ان حوالوں سے باطنیہ کی کی ہوئی تاویلات کی حقیقت معلوم ہوئی۔"(۱)

ہم اس بات کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

ہم یہی کہتے ہیں

ڈاکٹر صاحب کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر سے نوازے۔ انہوں نے بہت پیاری بات لکھی ہے۔ اگر چہ

۱۔ سلفی عقائد، ص ۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انہوں نے شاہ صاحب کی نقل کردہ عبارت کے لیے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کا نام لیا ہے، مگر یہ غلطی سے ہوا ہے۔ اصل عبارت المسوی (۲/۱۳۰) کی ہے۔ ہمارے اکابر کا بعینہ یہی مسلک ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کی فوقیت اور علو پر اکابر امت سے یہ نقل کر چکے ہیں کہ اس بات پر اجماع امت ہے۔

لہٰذا یہ وہی بات ہے جو حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ نے کہی ہے۔ کیونکہ استواء کی تاویل سے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور یہ تو بقول ان کے زندقہ ہے۔ ہم نے اس بات پر پہلے بحث کی ہے کہ فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ بالضرورۃ دین اسلام سے ثابت ہے۔ حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ نے اسی کتاب میں آگے کفر اور زندقہ پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ان المخالف للدين الحق ان لم يعترف به ولم يذعن له لا ظاهرا ولا باطنا فهو كافر وان اعترف بلسانه وقلبه علىٰ الكفر فهو المنافق وان اعترف به ظاهرا لكنه يفسره بعض ما ثبت من الدين بالضرورة بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون واجمعت عليه الامة فهو الزنديق كما اذا اعترف بان القرآن حق وما فيه ذكر الجنة والنار حق لكن المراد بالجنة الا بتهاج الذى يحصل بسبب الملكات المحمودة والمراد بالنار هى الندامة التى تحصل بسبب الملكات المذمومة وليس فى الخارج جنة ولا نار فهو الزنديق.'' (۱)

دین حق کا مخالف اگر اس کا اعتراف نہیں کرتا اور نہ ہی اس پر یقین کرتا ہے نہ ظاہری طور پر اور نہ ہی باطنی طور پر، تو وہ مخالف اور کافر ہے اور اگر وہ زبان سے اس کا اقرار اور اعتراف کرتا ہے مگر اس کا دل کفر پر مطمئن ہے تو وہ منافق ہے۔ اور اگر وہ بظاہر اس کا اعتراف کرتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی دین سے ثابت بالضرورت بعض احکام کی تفسیر اس مفہوم کے خلاف کرتا ہے جو صحابہ کرام، تابعین عظام اور اجماع امت نے متعین لیا ہے تو وہ مخالف اور زندیق ہے۔ جیسا کہ ایک آدمی اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ قرآن حق ہے اور اس میں جو جنت اور دوزخ کا ذکر ہے وہ بھی حق ہے مگر ''جنت'' سے مراد خوشی ہے۔ وہ خوشی جو ملکات محمودہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور جہنم سے مراد پشیمانی ہے۔ وہ پشیمانی جو ملکات مذمومہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ خارج اور نفس الامر میں کوئی جنت و جہنم نہیں ہے تو یہ شخص زندیق ہے۔

۱۔ المسوی، ۲/۱۳۰

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

آگے پھر جا کر لکھا ہے کہ

"فكل من انكر رؤية الله يوم القيامة او انكر عذاب القبراو سوال المنكر والنكير او انكر الصراط والحساب سواء قال لا اثق بهولاء الرواة او قال اثق بهم لكن الحديث ماول ثم ذكر تاويلا فاسدا لم يسمع من قبله فهو الزنديق." (۱)

پس ہر وہ آدمی جو روز قیامت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کا منکر ہو جائے یا عذاب قبر کا انکار کرے یا سوال منکر و نکیر کا انکار کرے یا پھر صراط و حساب کا انکار کرے، چاہے وہ یہ بات کہے کہ میں ان رواۃ پر اعتماد نہیں کرتا، یا پھر راویوں پر اعتماد کرے مگر کہے کہ حدیث ماول ہے اور پھر ایسی تاویل ذکر کرے، جو اس سے پہلے نہ سنی گئی ہو، تو وہ شخص بھی زندیق ہے۔

شاہ صاحب کی ان عبارات سے معلوم ہوا کہ اگر اس تاویل سے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہو، تو وہ تاویل بھی زندیقیت ہے۔ دیکھئے ہم امام ابوسعید دارمیؒ، ابن قتیبہؒ، امام ذھبیؒ، امام طلمنکیؒ، امام اسحاق بن راھویہؒ سے اجماع کا قول نقل کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی اپنے عرش پر فوقیت با اجماع ثابت ہے۔

تو معلوم ہوا کہ ان تاویلات سے اس اجماع کی مخالف لازم آتی ہے اور اگر اس پر دل جہمیت کیوجہ سے مطمئن نہیں ہوتا، تو پھر وہ بات مان لیں کہ فوقیت باری تعالیٰ دین اسلام سے بالضرورت ثابت ہے اور ضروریات میں ایسی تاویل جو سلف سے مروی نہ ہو، تو وہ بقول شاہ صاحب زندقہ ہے۔

یہاں احباب "منکر و نکیر" الصراط اور "عذاب قبر" کے نصوص کا موازنہ فوقیت باری تعالیٰ کی نصوص کے ساتھ کریں، تاکہ انہیں اندازہ ہو جائے اور شاہ صاحب کی فہرست میں اس کو بھی شامل سمجھیں۔

ڈاکٹر صاحب کے لیے دونوں راستے کھلے ہیں۔ چاہے ہماری بات مان لیں۔ اور چاہے حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ کی بات، ہمارا دونوں میں فائدہ ہے۔

اشاعرہ کی باطنی تاویلات

ڈاکٹر صاحب نے عبدالعزیز بخاریؒ کی جو عبارت نقل کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں۔ "يقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة" ہر وہ تاویل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال رکھتا ہو۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ کیا اشاعرہ کی تمام تاویلات اس قاعدے کے موافق ہیں؟ جناب رازیؒ صفت اصبع

۱۔ المسوی، ۲/ ۱۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے بارے میں لکھتے ہیں:

"هذه اللفظة غير مذكورة فى القرآن لكنها مذكورة فى الأخبار ...... كان النبى عليه السلام يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى علىٰ دينك قالوا يارسول الله اما انباك غفران ما أتيته فهل تخاف بعده فقال القلوب بين اصبعين من اصا بع الله تعالىٰ يقلبها كيف يشاء." (۱)

"اصبع" کا لفظ قرآن میں مذکور نہیں ہے۔ مگر اخبار و روایات میں موجود ہے۔ نبی علیہ السلام کثرت سے یہ فرماتے تھے کہ "اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر قائم و ثابت رکھ لے"۔ کہا گیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے لیے تو غفران کا پروانہ جاری ہو چکا ہے۔ کیا آپ اس کے بعد بھی خوف محسوس کرتے ہیں؟ فرمایا کہ "دل تو اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں میں ہے۔ جیسے چاہے ان کو پلٹتا رہتا ہے"۔

ایسے ہی چند احادیث اور نقل کی ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ اس سے ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔ چند وجوہات ذکر کی ہیں، آخر میں لکھا ہے:

"والتاويل الصحيح فيه ان الشيء الذى ياخذه الانسان باصابعه يكون مقدور قدرته و محل تصرفه على وجه السهولة من غير ممانعة اصلا فلما كانت الاصابع سببا لهذه المكنة و القدرة جعل الاصابع كناية عن تلك القدرة الكاملة." (۲)

اس روایت میں تاویل صحیح یہ ہے کہ وہ چیز جس کو انسان انگلیوں سے لیتا ہے تو وہ اس کی قدرت کا مقدور اور اس کے تصرف کا محل ہوتا ہے۔ سہولت کے طریقہ پر جس میں ممانعت بالکل نہ ہو، تو جب انگلیاں اس گرفت اور قدرت کے سبب ہوتے ہیں۔ تو اس لیے لفظ "اصبع" کو اس قدرت کاملہ سے کنایہ قرار دیا ہے۔

ہم نے جناب رازیؒ کی چند کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ ہمارا تاثر یہ ہے کہ وہ جائے بحث سے ہمیشہ فرار اختیار کرتے ہیں۔

اب یہاں دیکھو کہ اس نے "اصبع" کو قدرت کاملہ سے کنایہ قرار دیا ہے۔ مگر حدیث کے الفاظ "ان القلوب بین اصبعین من اصابع اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے انگلیاں

۱- اساس التقدیس, ص ۱۰۶ ۲- ایضاً، ص ۱۰۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ثابت ہیں صرف ایک انگلی نہیں۔ ان کا کیا کریں گے؟

پھر یہ بھی عجیب ہے کہ صفت ''ساعد'' بھی قدرت ہے۔ ''اذا صح هذ االحديث فمحمول علىٰ القدرة." (۱)

اسی طرح صفت ''یمین'' بھی قدرت ہے۔ ''ان اليمين عبارة عن القوة والقدرة." (۲)

صفت ''قبضہ'' بھی قدرت ہے۔ 'فقد يذكر ويراد به كون الشيء فى قدرته وتصرفه وملكه يقال هذه البلدة فى قبضة السلطان." (۳)

صفت ''ید'' بھی قدرت ہے ''انه يستعمل لفظ اليد فى القدرة يقال يد السلطان فوق يد الرعيتة" (۴)

یعنی سب کا رجع صفت ذاتی قدرت کی طرف ہے۔ گویا یہ بہت سارے الفاظ اللہ تعالیٰ نے تفنن کے لیے رکھ دیئے ہیں۔ جیسے فصیح و بلیغ افراد ایسے کرتے ہیں۔ تو گویا اللہ تعالیٰ بھی بقول انیس لکھنوی

پابندی معنی کو نئے رنگ سے باندھوں
اک پھول کا مضمون ہو تو سو ڈھنگ سے باندھوں

شاعرانہ معنی آفرینی کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ جب وہ آدمؑ کی تخلیق کی بات کرتے ہیں۔ تو ہر جگہ ''ید'' کا ہی ذکر کیوں کرتے ہیں۔ قدرت کا لفظ قطعاً استعمال نہیں کرتے۔

اسی طرح دیگر الفاظ کا بھی الگ الگ انتخاب اور جدا جدا مقامات ہیں۔ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال نہیں کرتے۔ اس کی پھر کیا وجہ ہے؟ آپ نے دیکھا کہ رازیؒ نے ید، ساعد، یمین، قبضہ کے لیے تو مثالیں پیش کی ہیں۔ مگر ''اصبع'' کے لیے کوئی مثال پیش نہیں کی ہے۔ اس کے لیے قدرت سے کنایہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ یہودی آدمی کی حدیث میں ہے۔

''ان الله يحمل الخلائق علىٰ اُصبع والسموات والارضين علىٰ اُصبع والشجر علىٰ اصبع والثرىٰ علىٰ اصبع "

کے الفاظ وارد ہیں۔ انگلیوں میں ہونے اور انگلیوں پر ہونے کا فرق ہر لطیف مزاج آدمی سمجھ سکتا ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ فضحك النبى عليه السلام تعجبا و تصديقا له، اگر اس کو قدرت کاملہ سے کنایہ قرار دیا جائے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ سب کے مجموعہ سے قدرت مراد ہوگی یا بعض سے۔

۱- اساس التقدیس، ص ۱۰۵ ۲- ایضاً ص ۱۰۴

۳- ایضاً ص ۱۰۳ ۴- ایضاً ص ۹۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر سب کے مجموعہ سے قدرت مراد ہوگی تو پھر دل دو انگلیوں میں ہے، کی مخالفت لازم آتی ہے۔ "بین اصبعین من اصابع اللہ تعالیٰ" اور اگر بعض قدرت کاملہ سے کنایہ ہے۔ تو پھر اوپر درج حدیث میں ہر "اصبع" سے الگ الگ قدرت مراد ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کی قدرتیں زیادہ ہو جائیں گی۔ اور زیادہ قدرتیں اشاعرہ کے اساطین اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں مانتے۔ ابوبکر باقلانی لکھتے ہیں:

"یقال لهم هذا باطل لان قوله "بیدی" یقتضی اثبات یدین هما صفة له فلو کان المراد بهما القدرة لوجب ان یکون له قدرتان ......وقد اجمع المسلمون من مثبتی الصفات والنافین لها علی أنه لایجوز ان یکون له تعالیٰ قدرتان فبطل ما قلتم." (۱)

ان سے کہا جائے گا کہ یہ تاویل باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول "بیدی" اس بات کا مقتضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں جو ان کے لیے بطور صفت ثابت ہیں۔ اگر ان دونوں سے قدرت مراد ہو جائے تو پھر لازم ہے کہ ان کی دو قدرتیں ہوں...... حالانکہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ چاہے وہ صفات کا اثبات کرتے ہوں یا نفی کرتے ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو قدرتوں کا ہونا جائز نہیں ہے۔

ابوبکر باقلانیؒ کی اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جو اللہ تعالیٰ کے لیے زیادہ قدرتیں ثابت کرتے ہیں۔ وہ اپنے اکابر کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اجماع مسلمین کے بھی مخالف ہیں۔ اب بتائے کہ کیا یہ باطنیوں کی تاویلات کی طرح کا تاویل نہیں ہے۔ اور اگر ہے یقیناً ہے تو پھر "اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں آسمان و زمین کا فرق کہاں ہے؟ کوئی دلائل سے بات ثابت کرے، دعاوی اور شور و شغب مچانے سے تو مسائل ثابت نہیں ہوتے۔

ایک اور مثال

بات کو واضح کرنے کے لیے ایک مثال ہم اور بھی پیش کرتے ہیں تا کہ احباب کو یقین ہو جائے کہ اشاعرہ تاویل میں ان شرائط کا لحاظ نہیں رکھتے۔ جن کو ڈاکٹر صاحب نے عبدالعزیز بخاریؒ سے نقل کیا اور مطمئن ہو کر بیٹھ گئے کہ مقدمہ سلفیوں سے جیت لیا ہے۔

حدیث میں آتا ہے "ان اللہ تعالیٰ خلق آدم علیٰ صورته". اس حدیث میں صورت سے

۱- التمہید ص ۲۹۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا مراد ہے؟ یہ ہم ''صورت'' پر بحث کے دوران بیان کریں گے۔ ابو حامدؒ غزالی لکھتے ہیں کہ صورت اسم مشترک ہے۔ کبھی اس کا اطلاق ترتیب اشکال اوران کی وضع پر ہوتا ہے جو ایک محسوس صورت ہے۔ اور کبھی اس کا اطلاق ان ترتیب و معانی پر بھی ہوتا ہے جو محسوس نہیں ہوتے۔ معانی کے لیے بھی ترتیب، ترکیب اور تناسب ہے جن کو صورت کا نام دیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کہ فلاں مسئلہ کی صورت یوں ہے:

"الصورة اسم مشترك قد يطلق علىٰ ترتيب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها وهى الصورة المحسوسة وقد يطلق على ترتيب المعانى التى ليست محسوسة بل للمعانى ترتيب ايضا وتركيب وتناسب ويسمىٰ ذلك صورة فيقال صورة المسئلة كذا وكذا." (۱)

آپ نے دیکھا کہ لغت کی طرف جانے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی ہے۔ نہ اس کا کوئی حوالہ دیا ہے۔ اس لیے کہ وہاں سے جہمیت کے لیے مواد اور لوازمہ نہیں مل رہا تھا تو خود وہ تیار کرلیا پھر اس تحقیق پر اپنی تاویل کی بنا پر یوں رکھی ہے۔ والاشارة به الى المضاهاة التى ذكرناها (۲) یعنی اشارہ اس حدیث میں اس مشابہت کی طرف ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے، وہ بھی ملاحظہ ہو:

"وليس لله تعالىٰ مثل كما قال "ليس كمثله شيء" ولكن له مثال وقول النبى عليه السلام "ان الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته "اشارة الى هذا المثال فانه لما كان تعالىٰ وتقدس موجود اقايما بنفسه حيا سميعا بصيرا عالما قادرا متكلما فالانسان كذلك ولولم يكن الانسان بهذه الاوصاف موصوفا لم يعرف الله تعالىٰ ولذالك قال النبى عليه السلام والصلوٰة من عرف نفسه فقد عرف ربه فان كل مالم يجد الانسان له من نفسه مثالا يعسر عليه التصديق به والاقرار." (۳)

اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مثل نہیں ہے۔ جیسا کہ خود انہوں نے فرمایا ہے ''اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے'' مگر اسکے لیے مثال البتہ ہے۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان کہ ''ان الله تعالىٰ خلق آدم على صورته '' اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے'' اسی مثال کی طرف اشارہ ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ خداوند قدوس موجود ہے قائم

۱- الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۱۲۴ ۲- ایضاً

۳- المضنون بہ علیٰ غیر أھلہ، ص ۹۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بنفسہ ہے، زندہ ہے، سمیع اور بصیر ہے، عالم، قادر اور متکلم ہے۔ تو انسان بھی اسی طرح ہے اور اگر انسان ان اوصاف سے موصوف نہ ہوتا، تو وہ اللہ تعالیٰ کو ہرگز نہ پہچانتے۔ اسی لیے نبی علیہ السلام نے فرمایا ''جس شخص نے اپنے آپ کو پہچان لیا تو اس نے اپنے رب کو پہچان لیا'' پس ہر وہ چیز جس کی مثال کو انسان اپنے آپ میں نہیں پاتا۔ اس کے لیے اس کا تصدیق کرنا اور ماننا مشکل ہوتا ہے۔

ہم کہتے ہیں یہ نکتہ تو بہرحال اچھا نکتہ ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ ڈاکٹر صاحب اور ان جیسے جہمیوں کے لیے وبال جان بنے گا وہ کہیں گے کہ یہ تو خالص تجسیم ہے۔ مگر ہم نے کسی جہمی عالم کو اس پر تنقید کرتے اب تک نہیں پایا ہے۔ اگر یہ بات کسی سلفی نے لکھی ہوتی تو اس پر کفر کے اب تک ہزار فتوئی لگ چکے ہوتے۔ مگر اللہ تعالیٰ کا شکر کہ غزالی سلفی نہیں ہے اور وہ کہہ دیتے کہ انسان تو پھر اس کے صفات اپنی صفات کی طرح قرار دیں گے اور یہ تو عین جسمیت کی دعوت ہے۔ مگر غزالی کا حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ''ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ'' کو اس بات کا منبع ٹھہرانا خالص باطنیت ہے۔

اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قرون ثلاثہ میں کسی نے اس حدیث کی یہ تعبیر نہیں کی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ترتیب معنوی پر صورت کا اطلاق متاخرین کی ایجاد ہے۔ صورۃ المسئلۃ کذا بھی انہی متاخرین کا وضع کردہ ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دور میں اس کا کوئی نام ونشان نہیں ملتا۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر بات ایسی ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ اللہ کے سارے اوصاف انسان کے اوصاف جیسے ہوتے۔

چوتھی یہ ہے کہ پھر صفات الٰہی صرف انسان کے تفہیم کا ذریعے ہو جائیں گے حقیقت ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

باقی رہی حدیث ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'' تو یہ نبی علیہ السلام سے قطعاً ثابت نہیں ہے بلکہ موضوع اور من گھڑت بات ہے جیسا کہ محدثین نے تصریح کی ہے۔

اور باطنیت کیا ہے؟

ابو حامد غزالیؒ نے ''تاویل'' کے پانچ درجے قرار دیئے ہیں۔

۱- ایک وجود ذاتی جو حقیقی وجود ہے عقل اور حس سے خارج میں ثابت ہے۔ جیسے آسمان اور زمین کا وجود۔

۲- دوسرا وجود حسی وہ جو صاحب حس کے آنکھوں میں متمثل ہوتا ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتا۔ مثلاً خواب کے واقعات یا مثلاً بعض بیماروں کو بیداری کی حالت میں صورتیں نظر آتی ہیں۔

۳- تیسرا وجود خیالی، وہ ان محسوسات کا وجود ہے کہ جو حس سے غائب ہونے کے بعد آپ کے خیال میں ان کی تصویر باقی رہ جاتی ہے۔

۴- چوتھا وجود عقلی وہ یہ ہے کہ ہر چیز کے لیے ایک روح اور حقیقت و معنی ہو۔ تو عقل اس سے صرف معنی لے۔ مگر اس کی صورت کو ثابت نہ کرے، خیال اور حس میں، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہمارے ہاتھ میں ہے اور اس سے مراد قبضہ و قدرت ہوتی ہے۔ تو یہ ہاتھ کا وجود عقلی ہے۔ کیونکہ ہاتھ کا اصلی غرض قبضہ و قدرت ہے۔

۵- پانچواں وجود شبہی، وہ جو خود موجود نہیں ہو بلکہ اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہو اس کی مثال غضب ہے۔ غضب کا اصل معنیٰ دل کے خون کا جوش مارنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خدا کے لیے محال ہے لیکن خدا میں ایسی صفت پائی جاتی ہے جو آثار میں اس کے ساتھ مشابہ ہے یعنی ارادہ، پھر دوسرے فصل میں لکھا ہے کہ:

"اعلم ان کل من نزل قولا من اقوال صاحب الشرع علیٰ درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني"(۱)

جان لو کہ جس شخص شارع کے کسی بات کو ان پانچ درجات میں سے کسی ایک درجہ پر محمول کیا ہے۔ تو وہ شرع کی تصدیق کرنے والے لوگوں میں سے ہے۔ تکذیب کرنے والا وہ آدمی ہے جو ان تمام درجات کو نفی کرتا ہے۔

اب اس بات کو سمجھ لینے کے بعد یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ ان تاویلات کے لیے وہ باعث استحالہ کو سمجھتے ہیں:

"واتفقوا ايضا على ان جواز ذلك موقوف علیٰ قيام البرهان علیٰ استحالة الظاهر." (۲)

مگر خود انہوں نے بغیر استحالہ ظاہر کے بھی تاویلات کی ہیں۔ سیدہ مریم کے پاس جبریل علیہ السلام کی حاضری کو وہ وجود حسی میں شمار کرتے ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا۔ الفاظ یہ ہے:

"بل قد تتمثل للانبياء والاولياء فی اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية بجواهر الملئكة وينتهی اليهم الوحی والالهام بواسطتها فيتلقون من امر الغيب فی اليقظة ما يتلقاه غيرهم فی النوم وذلك لشدة صفاء باطنهم

۱- فیصل التفرقہ، ص ۸۳ ۲- ایضاً ص ۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

كما قال الله تعالىٰ فتمثل لها بشرا سويا. (مريم:۱۷)" (۱)

بلکہ کبھی کبھی انبیاء کرام اور اولیاء عظام کے لیے جاگنے اور صحت کی حالت میں بھی حسین وجود ملائکہ کی جواہر کی حکایت کرنے والے صورتوں میں متمثل ہو جاتی ہیں اور ان کو وحی والھام ان صورتوں کے واسطے سے پہنچ جاتی ہیں۔ تو وہ غیبی امور کو جاگنے کی حالت میں ان سے حاصل کرتے ہیں جو دیگر لوگ خواب کی حالت میں پاتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ ان کے باطن پاکیزہ ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "پس وہ اس کے سامنے پورا آدمی بن کو ظاہر ہوا۔

حالانکہ یہاں جبریل علیہ السلام کے وجود ذاتی میں ظاہر ہونے پر کوئی ایسی دلیل عقلی موجود نہیں ہے۔ جو اس کو محال قرار دیں مگر ابو حامد غزالیؒ نے پھر بھی اس کی تاویل کی اور وجود حسی میں ان کو منتقل کیا، اسی طرح انہوں نے جمادات کی تسبیح کی جن کا قرآن مجید میں ذکر ہے کی بھی بلاوجہ "تاویل" کی ہے اور ان کی تسبیح کو زبان حال کی تسبیح قرار دیا ہے۔ ایسے بے شمار مقامات ہیں کہ جن میں انہوں نے تاویلات کا دروازہ بغیر محال عقلی کے کھول دیا ہے اسی لیے جب اس نے فلاسفہ کو کافر قرار دیا، تو بعض جہمیت زدہ لوگوں نے ان سے شکوہ کیا اور بجا طور پر کیا کہ

"موت کا مجسم ہو کر مینڈھا بن جانا اشاعرہ کے نزدیک محال ہے۔ بہت سے محدثین کے نزدیک ممکن ہے۔ امام صاحب نے اس بحث کا لحاظ رکھا اور حنبلیوں کو اس بنا پر کافر نہیں قرار دیا کہ وہ جن چیزوں کو مانتے ہیں۔ مثلاً خدا کا ذو جہت اور ذو اشارہ ہونا وہ گو فی نفسہ محال ہے۔ لیکن چونکہ ان کے نزدیک محال نہیں ہے۔ اس لیے وہ معذور ہے۔ بے شبہ یہ امام صاحب کی دریا دلی ہے۔ لیکن یہ دریا دلی حنبلیوں ہی تک کیوں محدود رکھی جائے۔ حکمائے اسلام کے نزدیک اعادہ معدوم عقلاً محال ہے۔ اس لیے وہ حشر اجساد کے قائل نہیں۔ ان کو امام صاحب کیوں کافر کہتے ہیں؟" (۲)

خط کشیدہ الفاظ کو بار بار پڑھیں۔ کیا باطنیت کا دروازہ بند ہوا؟ کیا ابو حامد غزالیؒ نے اس کے کھولنے کے اسباب فراہم نہیں کیے؟ ہم اسی پر اکتفا کرنا چاہتے تھے۔ مگر ممکن ہے کچھ احباب یہ خیال کرے کہ ہر جگہ انہوں نے ان حدود کو پار نہیں کیا ہے۔ اس لیے ہم ایک اور عبارت اس کی پیش کرتے ہیں۔

ابو حامد غزالیؒ نے عذاب قبر کی تصدیق کے لیے تین درجات مقرر کیے ہیں۔ تیسرے کے بارے میں لکھتے ہیں:

www.kitabosunnat.com

۱- فیصل التفرقة، ص ۸۰ ۲- الکلام، ص ۲۹۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"انك تعلم ان الجنة بنفسها لاتو ٔلم بل الذی یلقاك منها هو ألم السم ثم السم لیس هو الالم بل عذابك فی الاثر الذی یحصل فیك عن السم" فلو حصل مثل ذلك الاثر من غیر سم لكان العذاب قد توفر و كان لا یمكن تعریف ذلك النوع من العذاب الا بان یضاف الی السبب الذی یفضی الیه فی العادة فانه لو خلق فی الانسان لذة الوقاع مثلا من غیر مباشرة صورة الوقاع۔ لم یكن تعریفها الابالاضافة الیه لتكون الاضافة للتعریف بالسبب وتكون ثمرة السبب حاصلة وان لم تتحصل صورة السبب والسبب یراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب مؤذیات ومؤلمات فی النفس عندالموت فیكون الامها كالام لدغ الحیات من غیر وجودها." (۱)

ترجمہ اس عبارت کا پہلے گزر چکا ہے۔کوئی بندہ دیکھ لیں کہ کیا اس تاویل کا باطنیوں کی تاویل سے کوئی فرق ہے؟ اگر ہے تو بتائیں کیا فرق ہے؟ اور اگر کوئی جہنم کے بارے میں بھی یہی تصور رکھ دیں تو ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب کیا فرمائیں گے؟

احباب یہاں حکیم الہندؒ کی وہ عبارت پھر تازہ کرلیں، جو گزشتہ صفحات میں گزر گئی ہے کہ

"كما اذا اعترف بان القرآن حق وما فیه من ذكر الجنة والنار حق لكن المراد بالجنة الا بتهاج الذی یحصل بسبب الملكات المحمودة والمراد بالنار هی الندامة التی تحصل بسب الملكات المذمومة ولیس فی الخارج جنة ولا نار فهو الزندیق." (۲)

یہاں ابن الوزیرؒ یمانی کی ایک عبارت بھی ملاحظہ فرمالیں۔جس سے اندازہ ہوجائے گا کہ معتزلہ و اشاعرہ کی تاویلات نے باطنیہ کو کیسے دلیر بنایا ان کی تاویلات نے باطنیہ کی تاویلات کا کس طرح راستہ کھول دیا ہے۔

"فان المعتزلة والاشعریة اذا كفروا الباطنی بانكار الاسماء الحسنیٰ والجنة یقول لهم الباطنی لم أجحدها انما قلت هی مجاز مثل ما انكم لم تجحدوا الرحمن الرحیم الحكیم وانما قلتم انها مجاز وكیف

۱- حجۃ البالغۃ، ۱/۷۶ ۲- المسوی، ۲/۱۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کفاکم المجاز فی الایمان بالرحمن الرحیم وهما اشهر الاسماء الحسنیٰ اومن اشهرها ولم یکفنی فی سائرها وفی الجنة والنار مع انهما دون اسماء الله بکثیر وکم بین الایمان بالله وبآسماء ہ والایمان بمخلوقاته فاذا کفاکم الایمان المجازی باشهر الاسماء الحسنیٰ فکیف لم یکفنی مثله فی الایمان بالجنة والنار والمعاد." (۱)

معتزلہ اور اشاعرہ نے جب اسماء حسنیٰ اور جنت وجہنم کے انکار کی بنا پر باطنی شخص کی تکفیر کی۔ تو باطنی شخص ان سے کہے گا کہ میں نے تو ان کا انکار نہیں کیا ہے۔ میں تو کہتا ہوں کہ یہ مجاز ہیں جیسے تم اللہ تعالیٰ کی صفات رحمٰن ورحیم کا انکار نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہو کہ یہ مجاز ہیں۔ کیسے تمہارے لیے مجاز اللہ تعالیٰ کے سب سے مشہور اسماء حسنیٰ یا جو مشہور اسماء حسنیٰ میں سے ہیں پر ایمان رکھنے کے بارے میں کفایت کرتا ہے اور میرے لیے بقایا صفات میں کفایت نہیں کرتا؟ اور نہ جنت ودوزخ کے بارے میں کفایت کرتا ہے؟ حالانکہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ سے بہت فروتر ہیں۔ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنے اور اس کے اسماء پر ایمان رکھنے میں اور اس کے مخلوق پر ایمان رکھنے میں بہت فرق ہے۔ تو جب تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کے سب سے مشہور اسماء حسنیٰ پر ایمان رکھنے میں مجاز کافی ہے تو میرے لیے جنت، جہنم اور معاد پر ایمان رکھنے میں مجاز کیونکر کافی نہیں ہوگا؟

خلاصہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کی تاویلات بھی باطنیہ کی طرح کی تاویلات ہیں بلکہ بعض تو اس سے مذموم تر ہے۔ لہٰذا مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ کی بات بڑی وزنی ہے جس کا جواب دینا ڈاکٹر صاحب وغیرہ کے بس کی بات نہیں ہے۔ ایک عرب شاعر نے کہا تھا کہ

دع المکارم لا ترحل لبغیتها
واقعد فانك أنت الطاعم الکاسی

۱- ایثار الحق، ص ۱۳۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

احتمال کی گنجایش

بحث احتمال فی اللغۃ

ڈاکٹر صاحب نے اوپر جو عبارت عبدالعزیز بخاریؒ کی نقل کی ہے اس میں یہ الفاظ بھی ہیں۔

"یقبل کل تاویل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع ولا يقبل تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة".

ہر وہ تاویل قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال رکھتا ہو اور شریعت کے مخالف بھی نہ ہو۔ باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو، قابل قبول نہیں ہے۔

اس عبارت سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ صرف لغت کے احتمال تک بات محدود رکھتے ہیں۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے گزشتہ مباحث میں اس کی وضاحت کی ہے کہ اگر ایک لفظ لغت میں ایک معنیٰ کا احتمال بھی رکھتا ہو مگر کسی خاص سیاق وسباق میں اس کا متحمل نہ ہو تو وہ تاویل ناجائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر وہ علماء جو معتزلہ کی تاویلات پر تنقید کرتے ہیں۔ وہ سیاق وسباق کا سہارا لیتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں وہ مضمون فٹ نہیں ہو رہا ہے۔ اگرچہ لفظ مفرد طور پر اس معنیٰ کا متحمل ہوتا ہے۔ اس بات کی توضیح کے لیے صرف ایک عبارت پیش کریں گے۔ مگر اس سے پہلے جناب رازیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو۔ وہ آیت کریمہ "بل يداه مبسوطتان" کی تاویل میں لکھتے ہیں۔

"هذه الاية من اقوىٰ الدلائل علىٰ ان لفظة "اليد" قد يراد بها النعمة واما قوله تعالىٰ "بل يداه مبسوطتان" فالمراد منه ايضا النعمة" (۱)

یہ آیت اس بات کی مضبوط دلائل میں سے ایک ہے کہ لفظ "ید" سے کبھی کبھار نعمت مراد ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ "بل يداه مبسوطتان" تو اس سے ماقبل آیت کی طرح "نعمت" ہی مراد ہے۔ پھر جناب رازیؒ نے دو وجوہ فاسد بھی ذکر کیں۔ ہم نے صرف خوف طوالت سے انہیں نظرانداز کیا۔

کیا محترم لغت عرب اور اس کے محاورے سے ایسے سیاق وسباق میں دو ہاتھ یعنی "یدین" ایک ہی

۱- اساس، ص ۹۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نعمت کے لیے مستعمل ہوئے دکھا سکیں گے؟ یا ایسے ہی ترکیب میں ''یدین'' ایک قوت کے لیے مستعمل ہوئے دکھا سکیں گے؟ قطعاً نہیں۔ اگرچہ لغت میں ''ید'' بمعنی قدرت ونعمت مستعمل ہے۔ شیخ فضل اللہ تورپشتیؒ لکھتے ہیں کہ

''آنچہ دلالت میکند بر آن کہ تاویل در این باب خطا است۔ یکی آنست کہ ہیچ یک ازین صفات نیست کہ اگر تاویل روا دارند از چند وجہ مختلف تاویل آن توان کردن ولابد آزان چند وجہ یکی صواب باشد وباقی خطاء ومخطی در صفات خدای عزوجل معذور نباشد۔ بلکہ بدین خود مخاطرہ کردہ باشد۔ دلیل برین آن است کہ آنان کہ تاویل درین باب کہ گفتہ شد صواب میدانند ''ید'' را بقوۃ وقدرت تاویل کردہ اند۔ وبنعمت وگفتہ خدا تعالیٰ بفساد قول ایشان حکم میکند۔ زیرا کہ ''ید'' در قرآن بلفظہ تثنیہ است یعنی دو ''ید'' گفتہ چنانکہ ''مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى (ص:۷۵) بل يداه مبسوطتان (المائدہ: ٦٤) وخدای را دو قوت گفتن یا دو قدرت گفتن روا نباشد'' (۱)

احباب دیکھ رہے ہیں کہ شیخ تورپشتیؒ یہ نہیں فرماتے کہ لغت میں ''ید'' بمعنی قدرت وقوت وارد نہیں ہے بلکہ آیت پیش کر کے فرمایا کہ اس میں وہ مفہوم درست نہیں آتا، اور اگر تثنیہ 'یدین'' سے کوئی اس مفہوم کے لیے دو قوت اور دو قدرت مراد لے۔ تو شیخ تورپشتیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو قوت اور دو قدرت کا قول کرنا درست نہیں ہے۔ آگے پھر ''نعمت'' کے بارے میں لکھتے ہیں:

''وبنعمت تاویل کردن ھم راست نسیت زیرا کہ نعمتہای خدای تعالیٰ بیش آزان است کہ بہ توان شمردن، وبہ تثنیہ آن را تخصیص کردن وجہی ندارد'' (۲)

شیخ ابن الملقنؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

''فظاهر الاية مع هذا يقتضى يدين فينبغى علىٰ الظاهر اثبات قدرتين وذلك خلاف الامة ولا يجوز ان يكون المراد باليدين نعمتين لا ستحالة خلق المخلوق بالمخلوق مثله لان النعم كلها مخلوقة.'' (۳)

یعنی آیت کے ظاہر میں ہے کہ ہاتھ دو ہیں۔ تو پھر ان لوگوں کے قول کے ظاہر کے مطابق دو قدرتیں ہونی چاہیے۔ اور یہ اہل امت کے قول کے خلاف ہے۔ اسی طرح یہ محال ہے کہ ''یدین'' سے مراد دو نعمتیں ہوں کیوں کہ مخلوق کو دوسرے مخلوق کے ذریعے پیدا نہیں کرتے اور

۱- المعتمد: ۲۸، ۲۹ ۲- ایضاً ۳- التوضیح ۳/۲۶۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

نعمتیں کل مخلوق ہیں۔

ابن الملقنؒ کی اس بات سے ڈاکٹر صاحب کی صاف تردید ہو جاتی ہے۔ جو مخلوق تجلی کے ذریعے ''تدبیر امر اور فیضان وجود'' کے قائل ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ صرف لغت کے احتمال کی بات کرنا قطعاً درست نہیں ہے بلکہ ترکیب اور سیاق و سباق کو بھی دیکھا جائے گا کہ اس میں یہ احتمالی مفہوم درست بیٹھتا بھی ہے یا نہیں؟ ایک لفظ ہزار بار ایک مفہوم کا متحمل ہو، مگر سیاق و سباق اس کے لینے سے اباء کر رہے ہوں تو اس مفہوم کو لینا اور اسی کے مطابق پھر نصوص کی تاویل کرنا قطعاً درست اور جائز نہیں ہے۔ ہم پہلے حصے میں حافظ ابن القیمؒ سے تاویل کی شرائط نقل کر چکے ہیں۔ احباب ضرور بالضرور اس پر ایک بار نظر ڈالیں۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

چند دعویٰ ہائے بے دلیل

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے رقم طراز ہے:

''استواء علی العرش سے یہ مراد لینا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور جہت فوق میں ہے۔اس کا بطلان ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں۔اس لیے اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین تو اس کو اللہ کی صفت مان کر اس کے معنیٰ اور اس کی حقیقت کو اللہ کے سپرد اور تفویض کرتے ہیں۔ اور ان کے متاخرین اس کو استیلاء اور غلبہ پر محمول کرتے ہیں۔ یہ تاویلی معنیٰ قرآن وسنت و اجماع سے کسی سے ثابت شدہ بات کے منافی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے لائق اور شایان شان بھی ہے۔اس کے برعکس باطنیہ کے بارے میں مولانا عطاء اللہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں: ''انہوں نے صلوٰۃ،صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے منصوص احکام کی کئی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔'' غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین وآسمان کا فرق ہے اور فی الجملہ تاویل کرنا جائز بھی ہے۔علی الاطلاق منع نہیں ہے۔اس لیے جائز تاویل کرنا باطل تاویل کا راستہ نہیں کھولتا۔''(۱)

ڈاکٹر صاحب کی اپنی تحقیقات ایسی ہی ہوتی ہیں۔صرف اور صرف دعویٰ ہوتے ہیں۔تاہم ہم چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

استواء کا مفہوم غلبہ غلط ہے

استواء کی تاویل ''استیلاء اور غلبہ'' سے کرنا بالکل غلط ہے۔جیسا کہ محققین نے تصریح کی ہے۔شیخ ابن الملقن تحریر کرتے ہیں:

"فاما قول من جعل الاستواء بمعنى القهر والاستيلاء فقول فاسد كما قررناه لان الله تعالىٰ لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله تعالىٰ "ثم استوىٰ

۱۔سلفی عقائد، ص ۴۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"یقتضی استفتاح هذاالوصف واستحقاقه بعد ان لم یکن." (۱)

جس نے استواء کو قہر اور غلبہ کے معنی میں قرار دیا ہے۔ تو یہ فاسد ہے جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے قاهر، غالب اور مستولی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے یہ الفاظ "ثم استویٰ" اس بات کا تقاضا کرتے ہیں) کہ استواء سے پہلے نہ ہو اس وقت سے ابتداء ہوئی ہو۔ اور وہ اس کے اس وقت مستحق ہوئے ہوں۔

یعنی اگر غلبہ کا مفہوم لیں تو یہ نتیجہ برآمد ہوگا۔ اس کی بہت ساری وجوہات ہیں۔ ہم چند ذکر کرتے ہیں تاکہ احباب مغالطوں کے شکار نہ ہوں۔

۱- پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم نے حافظ ابن القیم سے یہ بات بطور قاعدہ نقل کی ہے کہ جب ایک مصنف اور قائل بار بار ایک مضمون کو مختلف مقامات میں ایک ہی انداز میں بیان کرے تو پھر وہ الفاظ اپنے مفہوم میں نص ہوتے ہیں۔ ان کی تاویل پھر جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے الرحمٰن علی العرش استویٰ کے مفہوم کو سات مقامات میں ایک جیسے الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ نص ہے۔ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ شیخ عبدالعزیز بھی لکھتے ہیں:

"قوله "الرحمن علیٰ العرش استویٰ" فی سبعة مواضع،ای انه نص فی معناه لا یحتمل التاویل وصریح فی انه بذاته استویٰ استواء یلیق بجلاله وعظمته." (۲)

اس سے ثابت ہوا کہ استواء کی تاویل کرنا باطل ہے۔ یا پھر یہ مان لینا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ استیلاء اور غلبہ کے مفہوم کو اپنے اصل الفاظ میں ادا کرنے کا علم نہیں رکھتے تھے، یا پھر اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتے تھے۔ ورنہ کیسے ان تمام مقامات میں ایک جگہ بھی انہوں نے اصل الفاظ جیسا کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا زعم ہے، نہیں رکھے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم "استواء" کو استیلاء و غلبہ کے مفہوم میں لیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کے استواء سے قبل دوسروں کی ملکیت ہو، یا دوسروں کے زیر اختیار ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ "ثم" کا لفظ رکھا۔ مثلاً "ثم استویٰ علیٰ العرش." (۳) یعنی ۶ جگہ ثم استویٰ کا لفظ رکھا ہے۔ ایک سورت (طہٰ: ۵) میں نہیں رکھا۔ شیخ عبدالهادی صان اللہ قدرہ لکھتے ہیں:

۱- التوضیح، ۳۳۰/۲۸۹ ۲- التنبیهات السنیة، ص ۱۲۴

۳- الاعراف: ۵۴، یونس: ۳، الرعد: ۲، السجدة: ۴، الفرقان: ۵۹، الحدید: ۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"انه أتي بلفظة ثم التي حقيقتها الترتيب والمهلة ولو كان معناه القدرة علىٰ العرش والاستيلاء عليه لم يتاخر ذلك الى ما بعد خلق السموات والارض فان العرش كان موجوداقبل خلق السموات والارض بخمسين الف عام ...... فكيف يجوز ان يكون غير قادر ولا مستول علىٰ العرش الى ان خلق السموات والارض." (۱)

اللہ تعالیٰ نے لفظ ''ثم'' کو رکھا۔ جس کی حقیقت ترتیب اور مہلت ہے۔ اگر اس کا معنیٰ عرش پر قادر ہونا، یا اس پر غالب ہونا ہوتا تو پھر یہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق تک کبھی مؤخر نہ ہوتا، کیونکہ عرش زمین و آسمان کی پیدائش سے پچاس ہزار سال قبل بھی موجود تھا...... تو کیونکر یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اتنی مدت عرش پر قادر اور غالب نہ ہو یہاں تک کہ زمین و آسمان کو پیدا کیا۔

شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"اننا اذاقلنا استویٰ بمعنی استولیٰ لزم ان یکون العرش قبل استواء الله علیه ملکا لغیره والله تعالیٰ یقول "ان ربکم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استویٰ علیٰ العرش." (الاعراف:٥٤) فهل یکون قبل ذلك لغیر الله؟ هذا لا شك انه معنی باطل لایمکن ان یقول به قایل." (۲)

جب ہم کہتے ہیں کہ استویٰ بمعنیٰ استولیٰ ہے تو اسے لازم آتا ہے کہ عرش ان کے استواء سے قبل غیر کی ملکیت ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ''بے شک تمہارا رب وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر عرش پر مستوی ہوا (اعراف:۵۴) تو کیا عرش اس کے استواء سے قبل غیر کی ملکیت میں تھا؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مفہوم باطل ہے۔ ممکن نہیں کہ کوئی اس کا قائل ہو جائے۔

یہی بات ایک دوسرے انداز میں امام العربیۃ ابن الاعرابیؒ نے کی ہے۔ داؤد بن علی کہتے ہیں کہ ہم امام ابن الاعرابی کے پاس بیٹھتے تھے تو ایک آدمی آیا، اور کہا اے ابوعبداللہ! "الرحمن علیٰ العرش استویٰ" کا کیا مطلب ہے؟ انہوں نے کہا کہ وہ عرش پر مستوی ہے جیسا کہ انہوں نے خبر دی ہے۔ تو اس آدمی نے کہا ایسا نہیں ہے۔ استویٰ کا معنی ہے غلبہ پایا۔ تو ابن الاعرابی نے اس سے کہا: چپ ہو جاؤ۔ تمہیں

۱۔ الکلمات الحسان، ص ۲۵۴ ۲۔ شرح السفارینیہ، ص ۲۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کا کیا پتہ ہے؟ عرب کسی کے لیے استولیٰ علی الشیء صرف اس وقت کہتے ہیں جب اس کا اس چیز میں مقابل موجود ہو، تو پھر جس نے بھی غلبہ پایا اس کے لیے "استولیٰ" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی مقابل و مضاد نہیں ہے۔

"نا داؤد بن علی قال کنا عندابن الاعرابی فاتاہ رجل فقال یااباعبداللہ ما معنیٰ قولہٖ تعالیٰ "الرحمن علی العرش استویٰ" فقال ھو علی عرشہ کما اخبر فقال الرجل لیس کذالك انما معناہ استولیٰ فقال اسکت مایدریك ماھذا العرب لا تقول للرجل استولیٰ علیٰ الشیء حتیٰ یکون لہ فیہ مضاد فایھما غلب قیل استولیٰ واللہ تعالیٰ لامضاد لہ." (۱)

پھر اس کو اس حوالے سے شعر سنایا:

الا لمثلك او من أنت سابقہ
سبق الجواد اذا استولیٰ علیٰ الاسد

ابن الاعرابی سنہ ۲۳۱ھ میں وفات پا گئے ہیں۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ استواء کی تاویل استیلاء اور غلبہ سے کرنے والے لوگ دو قباحتوں کا بیک وقت ارتکاب کرتے ہیں۔ جس صفت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت کیا ہے اس کو نفی کرتے ہیں اور جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت نہیں کیا ہے وہ صفت اس کی طرف منسوب کرتے ہیں جب وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر استویٰ کا مطلب استیلاء ہے۔ تو اس نے اللہ تعالیٰ کو اس لفظ استیلاء سے موصوف کیا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس وصف سے اپنے آپ کو موصوف نہیں کیا ہے اور صفت استواء کو نفی کیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں سات مرتبہ ذکر کیا ہے اور اس سے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے۔

ابن قدامہ مقدسیؒ تحریر کرتے ہیں کہ

"ان المتاول یجمع بین وصف اللہ بصفتہ ما وصف اللہ بھا نفسہ ولا اضافھا الیہ وبین نفی صفۃ اضافھا اللہ تعالیٰ الیہ فاذا قال معنی استویٰ فقد وصف اللہ تعالیٰ بالاستیلاء واللہ تعالیٰ لم یصف بذالك نفسہ ونفی صفۃ الاستواء مع ذکر اللہ تبارك و تعالیٰ لھا فی القرآن فی سبعۃ مواضع." (۲)

۱۔ العلو ۲/۱۱۳۲
۲۔ الرد علی ابن عقیل ص ۳۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آگے انہوں نے وہی بات بیان کی ہے جو ہم جگہ جگہ بیان کرتے آئے ہیں۔

"أفما كان الله سبحانه و تعالىٰ قادر علىٰ ان يقول استولىٰ حتىٰ جاء المتكلف المتاول فتظارف وتحكم علىٰ الله سبحانه وعلىٰ رسوله تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا۔" (۱)

تو کیا اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر نہیں تھے کہ استویٰ کی بجائے استولیٰ کا لفظ استعمال کرتے۔ یہاں تک کہ یہ متکلف تاویل کرنے والا شخص آیا اور اپنی ذہانت کی نمائش کی اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر جبرا اپنا حکم لاگو کر دیا۔اس وجہ سے معلوم ہوا کہ استواء کا یہ تاویلی مفہوم قطعا فاسد ہے۔

حافظ ابن القیمؒ نے کیا خوب فرمایا:

نون اليهود ولام جهمي هما
في وحي رب العرش زائدتان

۴-چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر استویٰ بمعنی استولیٰ اور غلبہ ہو جائے تو پھر یہ بھی درست ہوگا کہ وہ زمین پر مستوی ہے۔سورج پر مستوی ہے، چاند پر مستوی ہے، آسمان پر مستوی ہے۔ایسے ہی دیگر چیزوں کا نام بھی لیا جا سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں۔جب استویٰ بمعنی استیلاء اور غلبہ ہوا تو پھر اللہ تعالیٰ ہر چیز پر مستوی اور غالب ہوں گا اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ کوئی شخص اس کا قول کرے اور لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دلیل ہے۔

"اننا لو قلنا استوىٰ بمعنى استولىٰ لصح ان يقال انه استوىٰ على الارض وعلىٰ الشمس وعلىٰ القمر وعلىٰ السماء وغير ذلك مما هو ملك لله فاذا كان استوىٰ بمعنى استولىٰ فالله مستو علىٰ كل شيء، ولا يمكن ان يقول بهذا قائل وبطلان اللازم يدل علىٰ بطلان الملزوم۔" (۲)

کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس میں کیا خرابی ہے کہ اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ زمین، چاند اور سورج پر مستوی ہے؟ یہ تو ایسا ہے جیسے "خلق" اور "رب" کی نسبت، جیسے خلق السموات والارض کہہ سکتے ہیں اسی طرح خلق الانسان من علق بھی کہہ سکتے ہیں۔رب العرش العظیم (التوبۃ:۱۲۹) کہہ سکتے ہیں تو رب کل شیء (الانعام:۱۶۴) بھی کہہ سکتے ہیں۔مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ "رب" اور "خلق" قرآن وسنت

۱-الرد علی ابن عقیل،ص ۳۷ ۲-شرح السفارینیہ،ص ۲۳۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں بطور تخصیص بھی مستعمل ہے اور بطور تعمیم بھی۔ مگر استواء ایسا نہیں ہے۔

"وایضا فھو مالك لكل شيء مستول عليه فلايخص العرش بالاستواء وليس هذا كتخصيصه بالربوبية في قوله"رب العرش العظيم." (التوبه:۱۲۹) فانه قد يخص لعظمته ولكن يجوز ذلك في سائر المخلوقات فيقال رب العرش رب كل شيء (الانعام:١٦٤) واما الاستواء فمختص بالعرش فلا يقال استوىٰ علىٰ العرش وعلىٰ كل شيء ولا استعمل ذلك احد من المسلمين في كل شيء ولا يوجد في كتاب ولا سنة كما استعمل لفظ الربوبية في العرش خاصة وفي كل شيء عامة وكذالك لفظ "الخلق" ونحوه من الفاظ التي تخص وتعم كقوله تعالىٰ "اقرء باسم ربك الذي خلق "خلق الانسان من علق"(العلق:۱،۲) فالاستواء من الفاظ المختصة بالعرش لاتضاف الى غيره لا خصوصا ولا عموما" (۱)

اس سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ استواء کو استیلاء کے مفہوم میں لینا بالکل فاسد ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہے اور یہ تو احباب جانتے ہیں کہ ہم نے فوقیت باری تعالیٰ پر اجماع کی بات امام ابن اسحٰق بن راھویہ، امام دارمیؒ، امام ابن قتیبہؒ اور امام ذہبیؒ وغیرہ سے نقل کی ہے اور یہ "تاویلی مفہوم" اس کے خلاف ہے۔ یہ الگ سے ایک مضبوط وجہ ہے جس کی تفصیل کرنے سے ہم نے بالقصد اعراض کیا ہے۔

ان وجوہات سے یہ بات منقح اور صاف ہو گئی کہ استواء سے "استیلاء کا تاویلی مفہوم" مراد لینا قطعا غلط اور بے بنیاد ہے۔ ڈاکٹر صاحب محض طفل تسلیوں سے اپنے اہل مکتب کا دل مطمئن کرنا چاہتے ہیں۔ جس میں کبھی کامیاب نہیں ہوں گے۔

تاویل منافیِ نصوص و اجماع ہے

چونکہ ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت میں یہ بھی لکھا ہے کہ "یہ تاویلی معنی قرآن و سنت و اجماع سے ثابت شدہ کسی بات کے منافی نہیں ہے" ہم کہتے ہیں کہ محترم کی یہ بات درست نہیں ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ صحابہ کرام اور سلف عظام سے تاویل وارد نہیں ہے۔ اس بات کا اعتراف اشاعرہ اور

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۲۰۴/۱۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماتریدیہ کے اساطین نے کیا ہے۔ہم نے اپنی جلد میں وہ اقوال نقل کیے ہیں۔ یہاں مزید ایک دو قول ملاحظہ ہو۔عبدالعزیز بخاریؒ لکھتے ہیں:

"لم ینقل عن احد منهم تاویل الوجه والیدوالاستواء بل کانوا یزجرون عن ذلك حتیٰ قال مالك بن انس رحمه الله حین سئل عن قوله تعالیٰ (الرحمن علیٰ العرش استویٰ)الاستواء غیر مجهول والکیف منه غیر معقول والایمان به واجب والشك فیه شرك والسوال عنه بدعة." (۱)

سلف میں کسی سے بھی وجہ، ید اور استواء کی تاویل منقول نہیں ہے۔ بلکہ وہ لوگوں کو اس سے منع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ امام مالک بن انس رحمہ اللہ سے جب استواء کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا۔ استواء مجہول نہیں ہے۔ کیفیت اس کی غیر معقول ہے ایمان اس پر رکھنا واجب ہے۔شک اس میں کرنا شرک ہے۔سوال اس کے بارے میں کرنا بدعت ہے۔

اس قول میں" بل کانوا یزجرون عن ذلك"کے الفاظ ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ اگر تاویل جائز ہوتا تو وہ پھر زجر کیوں کرتے؟ ابوحامد غزالیؒ نے بعض لوگوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ

"اثبات الفوق لله تعالیٰ مشهور عندالسلف ولم یذکر احد منهم ان خالق العالم لیس متصلا بالعالم و لا منفصلا ولا داخلا ولا خارجا وان الجهات الست خالیة عنه وان نسبة جهة الفوقیة الیه کنسبة جهة تحت فهذا قول بدع اذا لبدعة عبارة عن احداث مقالة غیر ماثورة عن السلف." (۲)

اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت کا اثبات کرنا سلف میں مشہور ہے کسی نے بھی ان سے یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم سے متصل ہے اور نہ اس سے منفصل، نہ اس میں داخل ہے اور نہ ہی اس سے خارج، اور نہ یہ کہا کہ جہات ستہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے خالی ہے اور نہ ہی یہ کہا کہ فوقیت کی نسبت اس کے لحاظ سے ایسی ہے جیسے جہت تحت کی نسبت، یہ قول ایک بدعت ہے۔ بدعت کا تو یہی مطلب ہوتا ہے کہ ایسے مقالے کا اجراء کیا جائے جو سلف طیب سے منقول نہ ہو۔

اس قول کی ابوحامد غزالیؒ نے تردید نہیں کی۔ خط کشیدہ الفاظ سے اس کا بدعت ہونا صاف صاف معلوم ہوتا ہے۔اسی کے قریب قریب بات عبدالشکور سالمیؒ نے بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

۱۔کشف الاسرار، ۱/ ۱۵۵ ۲۔فیصل التفرقۃ،ص ۲۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"لو كان التاويل واجبا مشروعا لكان ينقل الينا كما نقل القرآن والتفسير والقراءة فلما لم يصح من الصحابة والتابعين ولم يؤولوا فيها ثبت ان التاويل غير واجب." (۱)

اگر تاویل کرنا واجب اور درست ہوتا تو ہمارے لیے اس کو اس طرح نقل کیا جانا چاہیے تھا جیسا کہ قرآن مجید، تفسیر اور قراءت نقل ہوئے ہیں اور جب صحابہ کرام اور تابعین عظام سے تاویل کرنا ثابت نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تاویل کرنا واجب نہیں ہے۔

سالمیؒ نے اگرچہ واجب کا لفظ رکھا ہے، یہ ان کی مذہبی مجبوری ہے۔ ہمارے نزدیک یہی عبارت دلیل عدم مشروعیت تاویل ہے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام باتفاق کسی مشروع کام سے اعراض کریں۔ پس جب تاویل سلف طیب سے ثابت نہیں ہے بلکہ وہ لوگوں کو اس پر زجر دیتے تھے تو معلوم ہوا کہ وہ غیر مشروع ہے۔ اب ایک اور جہت سے فرقہ مفوضہ کے ایک عظیم رکن ابوالمعالیؒ جوینی کی ایک بات ملاحظہ فرمالیں۔ لکھتے ہیں:

"والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة والدليل السمعى القاطع فى ذلك اجماع الامة وهو حجة متبعة وهو مستند معظم الشريعة وقددرج صحب رسول الله صلى الله عليه علىٰ ترك التعرض لمعانيها ودرك مافيها وهم صفوة الاسلام والمستقلون باعباء الشريعة كانوا لايألون جهدا فى ضبط قواعد الملة والتواصى بحفظها وتعليم الناس مايحتاجون اليه منها فلو كان تاويل هذه الظواهر مسوغا اومحتوما لاوشك ان يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصرهم وعصر التابعين علىٰ الاضراب عن التاويل كان ذلك هو الوجه المتبع." (۲)

وہ چیز جس کو ہم اپنی فکر بنانا پسند کرتے ہیں اور جس کو ہم اللہ تعالیٰ کے لیے اپنا عقیدہ بنانا چاہتے ہیں، وہ ہے۔ اس امت کے سلف صالحین کا اتباع، دلیل نقلی اس بارے میں اجماع امت ہے۔ جو لائق اتباع حجت اور شریعت کے بڑے حصے کا مستند ماخذ ہے۔ نبی اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے صحابہ کرام ان آیات صفات کے معانی کی طرف طلب و تعرض نہ کرنے پر چلے ہیں۔ حالانکہ

۱- التمہید ص ۵۶ ۲- مجموع الفتاویٰ، ۵/۱۰۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلام کے چیدہ وچنیدہ لوگ وہی تھے اور شریعت کے دامن کو بالاستقلال تھامنے والے بھی وہی تھے۔ وہ ملت وشریعت کے قواعد کو محفوظ رکھنے میں، ان کی حفاظت کی وصیت کرنے میں اور شریعت کے احکام کا محتاج کو تعلیم دینے میں کوئی کمی وکوتاہی نہیں کرتے تھے۔ اگر ان ظواہر نصوص کی تاویل جائز یا واجب ہوتی تو پھر لائق یہ تھا کہ وہ اس کا شریعت کے عملی احکام سے زیادہ اھتمام کرتے (کیونکہ یہ عقیدے کا مسئلہ ہے) لیکن جب ان کا اور تابعین کا دور تاویل سے اعراض کرنے پر گزر گیا۔ تو پھر بس یہی لائق اتباع طریقہ ہے۔

احباب دیکھ رہے ہیں کہ جو بات ہم نے کی ہے۔ وہی بات ابوالمعالی جوینیؒ لکھتے ہیں کہ "فلو کان تاویل ھذہ الظواھر مسوغا او محتوما ...... الخ" اس سے تاویل کی عدم مشروعیت صاف واضح ہے اور قرآن وسنت اور اجماع سلف کے منافی ہے۔ جوینیؒ کی اس عبارت سے وہ سارا گرد وغبار صاف ہو گیا جو ڈاکٹر صاحب نے اڑا دیا تھا۔

تنبیہ

یہاں ایک بات اور ذہن نشین کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ جوینیؒ کا جو رسالہ استواء کے بارے میں شائع شدہ ہے اس میں بہت سارے محاسن ہیں مگر ہمیں نہیں ملا۔ اس لیے براہ راست اس سے استفادہ نہیں کر سکے ہیں۔ بلکہ دیگر کتابوں کی مدد سے ان کے مضامین پر آگاہی حاصل ہوئی ہے۔ اس میں ایک بات انہوں نے یہ لکھی ہے کہ جن لوگوں نے استواء باری تعالیٰ کو استیلاء کے مفہوم پر محمول کیا ہے ان کی مجبوری دراصل یہ تھی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس کیا ہے ورنہ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس نہ کرتے تو کبھی استواء کو استیلاء پر محمول نہ کرتے۔ الفاظ یہ ہے۔

"والذی شرح اللہ صدری فی حال ھولآء الشیوخ الذین اولوا الاستواء بالاستیلاء......... ھو علمی بانھم مافھموا فی صفات الرب تعالیٰ الا ما یلیق بالمخلوقین فما فھموا عن اللہ استواء یلیق بہ ولا ...... فلذلک حرفوا الکلام عن مواضعہ وعطلوا ما وصف اللہ تعالیٰ نفسہ بہ۔" (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ استواء کو استیلاء کے مفہوم پر محمول کرنے کا بنیادی باعث یہی تشبیہ کا مرض ہے۔ اس مرض کی وجہ سے اہل علم پھر تحریف وتعطیل کرنے میں لگ جاتے ہیں۔

۱۔ مختصر العلو ص ۲۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر صاحب کے ممدوح کی عبارت

یہ بات تو احباب جانتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب ابن الجوزیؒ کی عبارات سے جا بجا استدلال کرتے ہیں۔ وہ ڈاکٹر صاحب کے ممدوح ہیں اس لیے کہ جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے اس کی تعریف کی ہے۔

ہم یہاں ''استیلاء'' کے بارے میں ان کے خیالات پیش کرتے ہیں تاکہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کو یقین ہو جائے کہ استواء کا جو تاویلی مطلب انہوں نے استیلاء کے لفظ سے متعین کیا ہے۔ وہ سلف کے متعین کردہ مفہوم کے منافی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''واجماع السلف منعقد علی ان لا یزیدوا علیٰ قراءۃ الایۃ وقد شذ قوم فقالوا العرش بمعنی الملك وھذا عدول عن الحقیقۃ الی التجوز مع مخالفۃ الاثر الم یسمعوا قولہ عزوجل ''وکان عرشہ علیٰ الماء'' اتراہ کان الملك علیٰ المآء، وکیف یکون الملك یاقوتۃ حمراء'' (۱)

سلف کا اجماع اس بات پر منعقد ہے کہ آیت کی قراءت سے تجاوز نہیں کریں گے۔ ایک گروہ نے شذوذ اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ عرش بمعنی ملک ہے۔ یہ حقیقت سے مجاز کی طرف عدول کرنا ہے۔ اس میں اثر اور حدیث کی بھی مخالفت ہے۔ کیا انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو نہیں سنا کہ ''ان کا عرش پانی پر تھا'' تو کیا خیال کرتا ہے کہ اس کی بادشاہی پانی پر قائم تھی اور پھر ملک یعنی اقتدار سرخ یاقوت کیونکر ہو سکتا ہے؟

آگے انہوں نے استیلاء کے قائلین پر یوں تنقید کی ہے:

''بعضھم یقول استویٰ بمعنی استولیٰ ویحتج بقول الشاعر:

حتیٰ استویٰ بشر علیٰ العراق
من غیر سیف ودم مھراق

وبقول الشاعر ایضا:

ھما استویا بفضلھما جمیعا
علی عرش الملوك بغیر زور

وھذا منکر عند اللغویین، قال ابن الاعرابی العرب لا تعرف استویٰ بمعنی استولیٰ ومن قال ذلك فقد اعظم قالوا وانما یقال استولیٰ فلان

۱۔ زاد المسیر، ۲/۱۲۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

علیٰ کذا اذا کان بعیدا عنه غیر متکمن منه ثم تمکن منه، واللہ عزوجل لم یزل مستولیا علیٰ الاشیاء والبیتان لا یعرف قائلهما کذا قال ابن الفارس اللغوی ولو صحا فلاحجة فیهما لما بینا من الاستیلاء من لم یکن مستولیا." (۱)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ استویٰ بمعنی استیلاء ہے۔ یہ لوگ ان دو مذکورہ اشعار کو حجت بناتے ہیں۔ مگر یہ مفہوم اہل لغت کے ہاں منکر ہے۔ امام ابن الاعرابیؒ کہتے ہیں کہ عرب استویٰ بمعنی استیلاء نہیں جانتے۔ جو آدمی یہ قول کرتا ہے تو اس نے بڑی غلط بات کہی۔ انہوں نے کہا کہ دراصل یوں کہا جاتا ہے استولیٰ فلان علیٰ کذا جب وہ اسے بعید ہو اس پر قادر نہ ہو، پھر اس پر قادر ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ تو ازل سے ہر چیز پر مستوی اور غالب ہے۔ باقی رہے اوپر درج شدہ دو اشعار تو ان کا قائل نہیں معلوم، ایسا ہی ابن الفارسؒ لغوی نے کہا ہے۔ اگر یہ دو اشعار ثابت بھی ہو جائیں تب بھی ان میں کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم نے بیان کیا کہ استیلاء اس ذات کا ہوتا ہے جو پہلے مستولی نہیں ہوتا۔

اخطلؒ کے اسی شعر سے استدلال کرنے والے لوگوں کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا تھا:

تبا لمن نبذ القرآن وراء ہ
فاذا استدل یقول قال الاخطل

اب امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو یقین ہو گیا ہوگا کہ استواء کو بمعنی استیلاء قرار دینا باطل ہے۔ کیونکہ اس بات کا اقرار ان کے ممدوح ابن الجوزیؒ نے بھی کیا۔ الحمد للہ رب العالمین

تنبیہ

ڈاکٹر صاحب جگہ جگہ حکیم الہند شاہ ولی اللہ کے اقوال سے استدلال کرتے ہیں۔ ہم بھی چاہتے ہیں کہ ان کے سامنے حکیم الہندؒ کی ایک عبارت پیش کریں جس میں انہوں نے جہت پر بات کی ہے۔ کیونکہ ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت میں یہ بھی لکھا ہے کہ

"استواء علیٰ العرش سے یہ مراد لینا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے۔ اور جہت فوق میں ہے۔

۱- زاد المسیر ۳، ۱۲۸/

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کا بطلان ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں" وہ لکھتے ہیں کہ

"ومنها ان الشارع لم يخاطبهم الا علىٰ ميزان العقل فى اصل خلقتهم قبل ان يتعانوا حقائق الحكمة والكلام والاصول فأثبت لنفسه جهة فقال "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ" وقال النبى عليه الصلوٰة والسلام لامرأة سوداء "اين الله" فاشارت الى السمآء فقال هى مؤمنة." (۱)

تیسرات شرعیہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو صرف فطری عقل کے میزان سے مخاطب بنایا ہے جو ان کی اصل خلقت میں رکھی گئی تھی۔ قبل اس کے کہ وہ حکمت، اصول اور کلام کی باریکیاں حاصل کریں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جہت کا اثبات کیا ہے۔ اور فرمایا کہ "رحمٰن نے عرش پر استواء کیا" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سیاہ رنگ عورت کو فرمایا "اللہ کہاں ہیں؟" اس عورت نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ عورت مؤمن ہے۔

شاہ صاحب نے پہلے تو جہت کے اثبات کا صریح الفاظ میں ذکر کیا۔ پھر آیت قرآنی اور حدیث نبوی کو اس مدعیٰ پر حجت بنا کر پیش کر دیا ہے۔ اس عبارت سے یہ بات صاف معلوم ہوگئی کہ حکیم الہند شاہ ولی اللہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کے قائل ہیں اور جہت کے قائل لوگ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" کے نزدیک کافر ہیں۔ لہٰذا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک حکیم الہند شاہ صاحب کافر ہوں۔ جرکسی نے لکھا ہے کہ

"وليس بقليل بين الائمة من جاهد باكفار القايلين بالجهة كما نقلت نص ذلك من شرح المشكوٰة للعلامة ناصر السنة على القارى فيما علقته على "دفع شبه التشبيه" لابن الجوزى ص ۵۷." (۲)

ائمہ کے درمیان وہ لوگ کم نہیں ہیں جنہوں نے صراحتاً جہت کے قائلین کی تکفیر کی ہے جیسا کہ میں نے اس کی صریح نص کو علی قاری کی شرح مشکوٰۃ سے نقل کر کے "دفع شبہ التشبیہ" کے تعلیقات میں ثبت کی ہے۔

ہم انتظار کریں گے کہ محترم اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ ہم بہر حال اس سے استفادہ کریں گے۔

تاویل محض احتمال ہے

یہ بات ہم بار بار مفتی محمد شفیع مرحوم سے نقل کر چکے ہیں کہ جن حضرات نے اہل سنت میں سے تاویل کی

۱- حجۃ البالغۃ، ۱/۳۷۴

۲- العقیدۃ والکلام، ص ۴۹۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گنجائش رکھی ہے وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ یہ ایک احتمال ہے یہ لوگ یہ بات قطعاً نہیں کہتے، کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مراد ہے بلکہ وہ صرف احتمالاً ایک معنیٰ ظاہر کرتے ہیں۔

اب ایک دو عبارتیں اس حوالے سے ملاحظہ ہو، عبدالشکور سالمیؒ لکھتے ہیں:

"لانقول بان المراد منه ما ذكرنا من التاويل فنقول انه يجوز ان يكون كذالك ولكن لا يعلم تاويله علىٰ الحقيقة الا الله." (۱)

ہم یہ نہیں کہتے کہ اس آیت سے مراد اللہ تعالیٰ کی وہ ہے جو ہم نے بطور تاویل پیش کیا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ مراد ہو، مگر ان آیات کی تاویل حقیقتاً اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

اور جہمیہ کے "امام العصر جر کسی" لکھتے ہیں:

"ان المراد بالتاويل معناه الذى أراده تعالىٰ وهو فى الحقيقة لا يعلمه الا الله جل جلاله ولا اله غيره وكل من تكلم فيه تكلم بحسب ما ظهر له ولم يقدر أحد ان يقول ان هذا التاويل هو مراد الله جزما." (۲)

مراد تاویل سے وہ معنیٰ ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہو لیکن درحقیقت اس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ وہ اللہ جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ جس نے ان نصوص میں تکلم کیا ہے تو وہ صرف اس قدر جو ان کے لیے ظاہر ہوا ہے۔ کوئی یہ استطاعت نہیں رکھتا کہ وہ جزماً یہ کہے کہ یہ تاویل اللہ تعالیٰ کی مراد ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تاویل محض ایک احتمال ہوتا ہے اس پر کوئی جزم نہیں کرتا ہے کہ یہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی مراد ہے تو اب ڈاکٹر صاحب کی روش کو دیکھ لیں کہ وہ استواء کے اصل مفہوم کو تو بالکل باطل قرار دیتے ہیں پھر متاخرین کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ استواء کو استیلاء پر محمول کرتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ "یہ تاویلی معنیٰ قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ کسی بات کے منافی نہیں ہے اور اللہ کے لائق اور شایان شان بھی ہے"۔ کیا یہ قول اس تاویلی معنیٰ پر جزم کا غماز نہیں ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ہر جگہ "تاویلی مفہوم" پر جزم ہی کیا ہے۔ پھر یہ بات بہت ہی عجیب ہے اگر کوئی آدمی "استویٰ" کا مفہوم یہ بیان کرے کہ اس نے عرش کو درست کیا یا اس طرح کا کوئی اور مفہوم بیان کرے اور پھر کہے کہ یہ مفہوم قرآن وسنت اور اجماع سے کسی سے ثابت شدہ مفہوم کے مخالف نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے بھی شایان شان ہے تو کیا اس تاویل کو قبول کیا جائے گا؟ ہرگز نہیں۔ کیونکہ لفظ استواء اس

۱- التمہید ص ۵۷ ۲- العقیدۃ والکلام ص ۲۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفہوم کا متحمل نہیں ہے ایسے ہی ڈاکٹر صاحب کا مزعوم مفہوم ہے۔ اہل لغت اس کو منکر جانتے ہیں۔ جیسے کہ ابن الجوزیؒ کی عبارت میں یہ بات گزری ہے۔

ایسا ہی جزم تاویلی مفہوم پر جناب رازیؒ کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

"اذا عرفت هذه المقدمة فنقول أما قوله تعالیٰ "كل شيء هالك الا وجهه" وقوله "ويبقى وجه ربك" فالمراد منه الذات و المقصود من ذكره التاكيد والمبالغه." (۱)

جب تونے اس مقدمہ کو جانا تو ہم کہتے ہیں کہ ان دو مذکورہ آیات میں لفظ "وجہ" سے ذات الٰہی مراد ہے اور مقصود اس کی ذکر سے تاکید اور مبالغہ ہے۔

جن لوگوں نے اس تاویل کی گنجائش دی تھی تو وہ اس بنا پر تھی کہ صرف احتمال کے درجے میں اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے لیکن متاخرین اشاعرہ نے اس کو ٹھیک مراد الٰہی بتایا تو کیا یہ اس اصول کے مطابق ہے جس کو ہم نے ان کے اکابر سے نقل کیا ہے؟

امید ہے محترم وضاحت فرمادیں گے یا پھر اپنی روش پر نظر ثانی فرما کر اس کی اصلاح کرلیں گے۔ ہمیں اس دوسری بات کی بہر حال امید نہیں ہے۔

آیات استواء کا مطالعہ

ہم کہتے ہیں کہ "استیلاء" تو اللہ تعالیٰ کے لیے تمام عالم پر ثابت ہے۔ پھر عرش کی تخصیص کیوں قرآن مجید میں ہوئی ہے؟ اگر ہم مان لیں کہ یہ تخصیص عرش کے بڑے اور عظیم ہونے کی بنا پر ہے، کما قال بعضھم تو پھر سوال یہ ہے کہ قرآن میں "ثم استوی" ہے۔ (۲) اس کا مطلب یہ ہوا کہ پھر بعد میں اس نے عرش پر غلبہ پایا پہلے نہیں تھا؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ

"ولو قدر ذلك لكان هذا المعنىٰ باطلا فى استواء الله علىٰ العرش، لانه اخبر أنه خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوىٰ علىٰ العرش، وقداخبر ان العرش كان موجودا قبل خلق السموات والارض كما دل علىٰ ذلك الكتاب والسنة وحينئذ فهو من حين خلق العرش ملك له مستول عليه، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرا من خلق السموات

۱- اساس، ص ۹۵
۲- الاعراف: ۵۴، یونس: ۳، الرعد: ۲، الفرقان: ۵۹، السجدۃ: ۴، الحدید: ۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والارض." (۱)

اگر اس معنیٰ کو جو استیلاء ہے بالفرض مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ معنیٰ اللہ تعالیٰ کے استواء علی الارض کے مفہوم میں باطل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ انہوں نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا ہے پھر اس کے بعد اس نے عرش پر استویٰ کیا اور یہ بھی انہوں نے خبر دی ہے کہ عرش آسمانوں اور زمین کے تخلیق سے پہلے موجود تھا۔ جیسا کہ اس پر کتاب وسنت کے نصوص دلالت کرتے ہیں۔ تو اس وقت سے جب کہ انہوں نے عرش کو پیدا کیا تھا، عرش کے مالک تھے اور اس پر مستولی تھے تو پھر اس پر استواء اللہ تعالیٰ کا (بمعنی استیلاء) کیونکر آسمانوں اور زمین کے پیدائش سے موخر ہوگا؟

جب یہ بات ثابت اور واضح ہوگئی۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس تاویل اور مفہوم کے بطلان کے لیے یہی بات کافی وشافی ہے کہ ان آیات کے سیاق اور سباق میں یہ معنی ومفہوم درست نہیں بیٹھتا۔

ہم وہ تمام آیات ایک ترتیب سے لکھتے ہیں تا کہ اس تاویل کا بودا پن اور نقص ظاہر ہو جائے۔

۱-ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استویٰ علیٰ العرش یغشی اللیل النھار یطلبہ حثیثا." (۲)

بے شک تمہارا رب وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر وہ عرش پر مستوی ہوا۔ ڈھانکتا ہے رات کو دن پر جو اس کا پوری سرگرمی سے تعاقب کرتی ہے۔

جو اللہ تعالیٰ صرف چھ [۶] دنوں میں اتنے بڑے اور بے ستون آسمان اور زمین پیدا اور قائم کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں تو کیا اس کا غلبہ عرش پر ہونا ناممکن ہے کہ انکو تصریح کرنا پڑی؟ اور کیا آسمان وزمین کی تخلیق کے بعد ان کے لیے غلبہ کے اسباب فراہم ہوگئے؟ معاذ اللہ۔

۲-اب سورۃ یونس کی آیت دیکھتے ہیں:

"ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استویٰ علیٰ العرش یدبر الامر." (۳)

بے شک تمہارا رب وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ [۶] دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر مستوی ہوا اور امر کی تدبیر کرتا ہے۔ اس میں بھی وہی مسئلہ ہے۔

۳-اب سورۃ رعد کی آیت دیکھتے ہیں:

۱-مجموع الفتاویٰ، ۱۷/۲۰۴ ۲-الاعراف:۵۴ ۳-یونس:۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها ثم استویٰ علیٰ العرش و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمی یدبر الأمر." (١)

،اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں کو بغیر ایسے ستونوں کے جو تمہیں نظر آئیں بلند کیا پھر وہ عرش پر مستوی ہوا اس نے سورج اور چاند کو تابع بنایا ان میں ہر ایک وقت معین کے لیے گردش کرتا ہے۔ وہی کائنات کا انتظام فرماتا ہے۔

۴-اب سورۃ فرقان کی آیت دیکھتے ہیں:

"الذی خلق السموات والارض وما بینهما فی ستة ایام ثم استویٰ علیٰ العرش الرحمن فاسئل به خبیرا." (٢)

اللہ وہی ہے جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور ان کے درمیان کی ساری چیزوں کو چھ [٦] دنوں میں پھر وہ اپنے عرش پر مستوی ہوا وہ رحمٰن ہے پس اس کی باخبر لوگوں سے پوچھ لو۔

۵-سورۃ سجدہ کی آیت بھی دیکھتے ہیں:

"الله الذی خلق السمواٰت والارض وما بینهما فی ستة ایام ثم استویٰ علیٰ العرش......یدبر الأمر من السماء الی الارض." (٣)

اللہ تعالیٰ وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر عرش پر قائم ہوا......وہ آسمان سے زمین کی طرف کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

۶-سورۃ حدید کی آیت بھی دیکھتے ہیں:

هو الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام ثم استویٰ علیٰ العرش." (٤)

ان ساری آیات قرآنی کا جو آدمی کھلے دماغ کے ساتھ مطالعہ کرے گا وہ سمجھ جائے گا کہ استواء علی العرش سے پہلے تخلیق زمین و آسمان کی بات اور بعد میں تدبیر اُمر کی بات کیوں کی جاتی ہے؟ تاکہ استواء الٰہی کو کوئی بے علم آدمی جہمیہ کی طرح حاجت پر محمول نہ کرے۔

جو ذات آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کر سکتی ہے ان کو عرش پر آرام کرنے کی کیا حاجت ہے؟ اور اگر وہ آرام ہی فرماتے ہیں تو پھر تدبیر اُمر اور تسخیر شمس و قمر کیسے کرتے؟ اب اس درمیان میں غلبے اور استیلاء کا مفہوم کیونکر ٹھیک ہو سکتا ہے؟ وہ تو شبہات کو جنم دیتا ہے کہ چونکہ انہوں نے آسمانوں کو پیدا کیا تب عرش تک جا پہنچا اور اس پر غلبہ پا لیا۔ تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا.

۱-الرعد:۲ ۲-الفرقان:۵۹ ۳-السجدۃ:۴ ۴-الحدید:۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فطرتِ انسانی اور علوِّ باری

طلب علو فطرت انسان ہے

اگر سچی بات کی جائے تو وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو اپنے استواء کے لیے صرف اس لیے متعین کیا کہ انسانی فطرت کی پیاس بجھ سکے اور انسانیت کھڑی رہ سکے جیسا کہ جرمن فلسفی ریل نے کہا ہے، مولانا ابو الکلام آزاد فرماتے ہیں:

"یہاں انسان کے چاروں طرف پستیاں ہی پستیاں ہیں جو اسے انسانیت کی بلندی سے پھر حیوانیت کی پستیوں کی طرف لے جانا چاہتی ہے حالانکہ وہ اوپر کی طرف اڑنا چاہتا ہے۔ وہ عناصر کے درجہ سے بلند ہو کر نباتاتی زندگی کے درجے میں آیا۔ نباتات سے بلندتر ہو کر حیوانی زندگی کے درجے میں پہنچا، پھر حیوانی مرتبہ سے اڑ کر انسانیت کی شاخ بلند پر اپنا آشیانہ بنایا۔ اب وہ اس بلندی سے پھر نیچے کی طرف نہیں دیکھ سکتا۔ اگر چہ حیوانیت کی پستی اسے برابر نیچے کی طرف کھینچتی رہتی ہے وہ فضا کی لاانتہا بلندیوں کی طرف آنکھ اٹھاتا ہے۔

نہ باندازۂ بازوست کمندم ھیہات
ورنہ باگوشۂ بامیم سروکارے است

اسے بلندیوں، لامحدود بلندیوں کا ایک بام رفعت چاہیے جس کی طرف وہ برابر دیکھتا رہے اور جو اسے ہر دم بلند سے بلندتر ہوتے رہنے کا اشارہ کرتا رہے۔

تراز کنگرۂ عرش می زنند صفیر
ندانمت کہ دریں دامگہ چہ افتاد است

اس حقیقت کو ایک جرمن فلسفی ریل (RIEHL) نے ان لفظوں میں ادا کیا تھا:

"انسان تن کر سیدھا کھڑا نہیں رہ سکتا جب تک کوئی ایسی چیز اس کے سامنے موجود نہ ہو جو خود اس سے بلندتر ہے وہ کسی بلند چیز کے دیکھنے ہی کے لیے سر اوپر کر سکتا ہے۔"(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ سے بلندی کی نفی کرتے ہیں وہ انسانیت پر کتنا بڑا ظلم کرتے ہیں

۱۔ غبار خاطر، ص ۱۳۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور اس کو کس پستی کی طرف دوبارہ دھکیلتے ہیں؟

اشاعرہ کی غلط تعبیر

گزارش یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ جو فرمایا ہے کہ ''متاخرین استواء کو استیلاء اور غلبہ پر محمول کرتے ہیں۔ یہ تاویلی معنیٰ قرآن وسنت اور اجماع سے ثابت شدہ کسی بات کے منافی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے لائق اور شایانِ شان بھی ہے۔'' کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس تاویلی مفہوم سے عام انسانوں میں عدم اعتماد اور عدم اطمینان پیدا ہوتا ہے۔ ''غیر صفاتی تصور کو انسانی دماغ پکڑ نہیں سکتا۔ طلب اسے ایسی مطلوب کی ہوئی جو اس کی پکڑ میں آسکے۔ وہ ایک ایسا جلوہ محبوبی چاہتا ہے جس میں اس کا دل اٹک سکے۔ جس کے حسن گریزاں کے پیچھے والہانہ دوڑ سکے۔ جس کا دامن کبریائی پکڑنے کے لیے اپنا دست عجز و نیاز بڑھا سکے۔ جس کے ساتھ راز و نیاز محبت کی راتیں بسر کر سکیں۔ جو اگرچہ زیادہ بلندی پر ہو لیکن پھر بھی اسے ہر دم جھانک لگائے تاک رہا ہو۔'' اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان صرف اور صرف استوائے ذاتی ہے۔ جو خود اس نے اپنے لیے ثابت کی ہے اور عام مسلمانوں کو ایمان پر مطمئن رکھنے کا واحد ذریعہ یہی ہے۔ اس بارے میں ابو حامد غزالی کا ایک سوال و جواب ملاحظہ ہو لکھتے ہیں:

''فان قيل لم لم يقل انه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا هو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ولا هو في مكان ولا هو في جهة بل الجهات كلها خالية عنه، قلنا هذالوذكره لنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل ولا خير في المبالغة في تنزيه ينتج التعطيل.'' (۱)

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کیوں یہ نہیں فرمایا کہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ موجود تو ہے مگر جسم نہیں ہے، جوہر بھی نہیں، عرض بھی نہیں ہے، نہ عالم میں داخل ہے اور نہ ہی اس سے خارج ہے۔ عالم سے متصل بھی نہیں ہے اور اس سے منفصل بھی نہیں۔ نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ ہی کسی جہت میں ہے بلکہ جہات سب کی سب ان سے خالی ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر اس کو ذکر کر دیا جاتا تو لوگ اس کی قبولیت سے نفرت کرتے اور اس کے انکار میں جلدی اور سبقت کرتے اور یہ کہتے کہ یہ بات تو عین محال ہے تعطیل میں پڑ جاتے۔ تنزیہ میں اتنا مبالغہ کرنا کہ اس سے لوگ تعطیل

۱۔ الجام العوام، ص ۳۲۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

کی طرف جائیں اور تعطیل پیدا ہو جائے۔ اس میں کوئی خیر نہیں ہے۔

یہاں ابو حامد غزالیؒ نے تلبیس سے کام لیا ہے کہ اس سوال کو مبالغہ فی التنزیہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ تو اشاعرہ وماتریدیہ کا اصل مذہب ہے۔ متاخرین کا کوئی بھی متن اٹھا کر دیکھ لیجئے یہ الفاظ اس میں مل جائیں گے یہ کیا بات ہوئی کہ متکلمین اشاعرہ کے لیے تو یہ مبالغہ بقول ان کے درست ہو، مگر اللہ تعالیٰ کے لیے ممنوع ہو؟

حقیقت یہ ہے کہ یہ تصور خدا جس سلیم العقل آدمی کے سامنے بھی پیش کیا جائے گا، وہ یہی بات کرے گا کہ یہ تو عین محال ہے۔ اس بات کا اعتراف علامہ ابن رشدؒ اور جناب فخر رازیؒ نے بھی کیا ہے۔ ان کے حوالے پہلے گزر چکے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ تمام ملک کے علماء اور ائمہ مسجدوں کے منبروں پر یہ تصور خدا عوام کے سامنے پیش نہیں کر سکتے۔ اگر یہ تصور واقعی ان کے شایان شان ہے تو تم مساجد میں عوام اور علماء کے سامنے پیش کرو۔ ”فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التی اعدت للکفرین“

فرقۂ اشاعرہ نے لوگوں کو یہ سمجھایا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء عوام کے انکار کے اندیشہ کی بنیاد پر یہ تصریح نہ کر سکے کہ وہ جسم نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، جہات ستہ میں کسی جہت میں نہیں وغیرہ بلکہ آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ ان کو عدم جسمیت اور نفی جہت کی طرف لے آئے۔ مگر یہ بات حقائق کے سراسر خلاف ہے۔ صرف اپنے کارکنوں کو مطمئن کرنے کے لیے یہ افسانہ انہوں نے گھڑ لیا ہے حقیقت یہ ہے کہ بات ایسی نہیں ہے۔ بلکہ انہوں نے جہت کی تصریح کی ہے۔

کسی بات کی صراحت نہ کرنا یا نہ کر سکنا الگ مسئلہ ہے اور اپنے مدعیٰ یعنی نفی جہت وجسمیت کے خلاف قول کرنا بالکل الگ مسئلہ ہے۔ قرآن وسنت میں جہت کے اثبات کے حوالے سے ہم تفتازانیؒ کی عبارت پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اس کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں:

”فان قیل اذا کان الدین الحق نفی الحیز والجهة فما بال الکتب السماویة والاحادیث النبویة مشعرة فی مواضع لا تحصی بثبوت ذلك من غیر ان یقع فی موضع منها التصریح بنفی ذلك.“ (۱)

پہلے طریقے سے زیادہ سے زیادہ سکوت لازم آتا ہے مگر یہ بات کہاں سے نکل آئی کہ وہ حیز اور جہت کے مؤید اور مثبت نصوص نازل کریں؟ ہر سورت یا کم از کم ہر پارہ میں ایسی عبارتیں نازل فرمائیں کہ جس سے لوگ اثبات جہت وجسمیت کی طرف چلے جائیں۔

۱۔ شرح المقاصد، ۴/۵۰

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

۲- دوسری بات یہ ہے کہ کم از کم زندگی کے آخری ایام میں تو وہ اس بات کی صراحت کر جاتے کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہے اور ''وجہ''، ''عین''، اور ''ید'' وغیرہ ان کی صفات قطعاً نہیں ہیں۔ بلکہ ان سے جسمیت لازم آتی ہے اور یہ غلط ہے۔ اس بات کی تصریح قرآن وسنت میں کہیں بھی نہیں ملتی ہے۔ اس کی دلیل تفتازانیؒ کی عبارت میں درج یہ فقرہ ہے۔ ''من غیر ان یقع فی موضع منها التصریح بنفی ذلك'' بلکہ اگر تمام اشاعرہ وماتریدیہ کو اقبال کے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ

اب اسے ڈھونڈ چراغ رخ زیبا لے کر

تب بھی وہ حیز اور جہت کی نفی کو ثابت نہیں کر سکیں گے۔ مگر وہ مجمل اشارات بتکلف ثابت کریں گے۔

پھر یہ بھی عجیب ہے کہ ڈاکٹر صاحب محترم نے متقدمین کے عدم تاویل کو نہیں بلکہ متاخرین کے تاویل کو اللہ تعالیٰ کے شایان شان قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ متقدمین کا طریقہ اور عدم تاویل ان کے شایان شان نہ تھا کیونکہ مفہوم مخالف کا اعتبار محاورات میں تو احناف کے فقہاء بھی کرتے ہیں۔ البتہ نصوص میں نہیں کرتے۔ گویا محترم کے نزدیک متاخرین مؤولہ نے متقدمین غیر مؤولہ سے زیادہ شان الٰہی کا خیال رکھا ہے۔ وھذا افاسد بوجوہ۔ اگر محترم کو اپنے متقدمین کی کتابوں پر نظر ہوتی تو وہ اس طرح کی فضول باتیں لکھنا کبھی گوارا نہ کرتے۔

جوینیؒ کی وضاحت عظیم

یہ بات تو اہل فہم کے نزدیک قطعی طور پر ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہر طرح کے لوگ آتے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان پر نصوص قرآن وسنت تلاوت کرتے تھے۔ مگر کبھی آیت ''لیس کمثله شیء'' کے اس نص کا تذکرہ نہیں کیا یہ ایسی بات ہے کہ جس کے لیے دلائل دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اب یہاں دو ہی صورتیں ممکن ہیں یا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کا تذکرہ ضروری سمجھتے ہوں گے یا نہیں ضروری سمجھتے ہوں گے۔

اگر پہلی بات ہے تو پھر اس کے ترک کے اسباب کیا ہو سکتے ہیں؟ کوئی بھی ایسا سبب ہمارے علم میں نہیں ہے جو اس ضروری اُمر کو ان سے ترک کرا دے اور اگر اس آیت کا تذکرہ ضروری نہیں سمجھتے ہوں گے تو پھر اس کے دو بنیادی سبب ہو سکتے ہیں یا تو وہ یہ سمجھتے ہوں گے کہ میرے پاس آنیوالے تمام کے تمام لوگ اس فرق سے واقف ہیں اور وہ اس شبہہ میں نہیں پڑ سکتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات سے بھی مشابہ ہو سکتے ہیں۔

یہ وجہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ جو لوگ ذات انواط کی بات کر سکتے ہیں ان سے یہ بات کیونکر بعید ہو سکتی

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہے؟ اور پھر اگر ہم اس کو مان بھی لیں۔ تو اشاعرہ وماتریدیہ کی تردید اس سے ہوتی ہے کہ نبی علیہ السلام کو امت کے بارے میں تجسیم کا خطرہ لاحق نہیں تھا۔ اور یہ بات ان کو کیسے ہضم ہوگی؟ یا پھر یہ سمجھتے ہوں گے کہ مماثلت کسی خاص وصف میں برابری کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے کہ مماثلت اخص اوصاف میں ہوتی ہے یا پھر یہ سمجھتے ہوں گے کہ مماثلت جمیع اوصاف میں لازم آتی ہے جیسا کہ بعض اہل سنت کا قول ہے۔ ان میں جو بھی رائے منتخب کر لیں ہمیں منظور ہے۔ اس کے علاوہ اس کا کوئی ایسا سبب نہیں ہے جس پر توجہ بندہ مرکوز کرلے۔ اب ذرا جوینیؒ کی بات بھی ملاحظہ کرلیں:

"و كنت اخاف من اطلاق القول باثبات العلو والاستواء والنزول مخافة الحصر والتشبيه ومع ذالك فاذا طالعت النصوص الواردة فى كتاب الله وسنة رسولهٖ عليه السلام أجدها نصوصا تشير الى حقائق هذه المعانى واجد الرسول عليه الصلوٰة والسلام قد صرح بها مخبرا عن ربه واصفا له بها واعلم بالاضطرارأنه كان يحضر فى مجلسه الشريف، العالم والجاهل والذكى والبليد والاعرابى والجافى ثم لا أجد شياء يعقب تلك النصوص التى كان يصف ربه بها لا نصا ولا ظاهرا مما يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هولاء مشايخى الفقها ء المتكلمين مثل تاؤيلهم الاستيلاء للاستواء ونزول الأمر للنزول وغير ذلك ولم أجد عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه فى صفات الله من الفوقية واليدين وغيرهما ولم ينقل عنه مقالة تدل على ان لهذه الصفات معان أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها ...... فلم ازل فى هذه الحيرة والاضطراب من اختلاف المذاهب والاقوال حتى لطف الله و كشف لهذا العبدالضعيف عن وجه الحق كشفا اطمأن اليه خاطره وسكن به سره وتبرهن بالحق فى نوره." (۱)

اس عبارت سے چند باتیں معلوم ہوئیں۔

۱- ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ نبی علیہ السلام کی مجلس میں ہر طرح کے لوگ حاضر ہوتے تھے۔

۲- دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ ان نصوص کو ان پر پڑھتے تھے مگر ان کے ساتھ کوئی ایسی بات بطور توضیح نہیں رکھتے تھے جن کی وجہ سے وہ نصوص اپنے حقائق سے مصروف ہو جائے۔

۱- اللآلی البہیۃ، ۲/۲۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳- تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ نبی علیہ السلام نے لوگوں کو ان صفات کے ظاہر پر ایمان رکھنے سے نہیں ڈرایا، اور نہ یہ کہا کہ ان صفات کے لیے دیگر معانی باطنہ ہیں۔

۴- چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ ان سے اس طرح کی کوئی بات منقول نہیں ہے کہ ان صفات کے لیے دوسرے معانی ہیں۔ مگر میرے مشائخ اور اساتذہ اس کے خلاف بیان کرتے تھے۔ میں ان اقوال اور مذاہب کے درمیان ایک عرصے تک حیران و سرگرداں رہا پھر اللہ تعالیٰ نے میرے لیے حقیقت کو کھول دیا اور میرا دل اس سے مطمئن ہوا۔

ڈاکٹر صاحب ان حقائق کو پیش نظر رکھے تو ان کے لیے بھی اللہ حقیقت کا راستہ کھول دے گا اور ان کے دل کو مطمئن رکھنے کے لیے اسباب مہیا کر دے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

قول باطنیہ ان میں منحصر نہیں

اسی سلسلے میں ایک گزارش یہ ہے کہ مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ کا یہ لکھنا کہ ''انہوں نے یعنی باطنیہ نے صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کا حلیہ بگاڑ دیا'' یہ معنی نہیں رکھتا کہ ان کی تاویلات صرف ارکان اسلام تک ہی محدود تھے اور نہ ہی مولانا حنیفؒ کے کلام میں ایسا کوئی قرینہ موجود ہے کہ اس سے انحصار کا مفہوم لیا جائے بلکہ ہم نے ''فضائح الباطنیہ'' سے جو سوال و جواب نقل کیے ہیں وہ خود اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ ان کی تاویلات ارکان اسلام تک محدود نہ تھے۔

پھر اگر یہ بات ہم مان بھی لیں تو بھی اشاعرہ و ماتریدیہ عقائد میں تاویل کرتے ہیں اور اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ ہمارے قومی شاعر اقبالؒ کے بقول

احکام تیرے حق ہیں مگر اپنے مفسر
قرآن کو تاویل سے بنا سکتے ہیں پازند

اگر ہماری اس بات پر کسی کو یقین نہیں ہے تو ہم ایک تاویل پیش کرتے ہیں اس سے احباب اندازہ لگا لیں۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ جہنم ہمیشہ ''ھل من مزید'' کہے گی یہاں تک کہ اللہ اس میں اپنا قدم رکھ لیں گے۔ تب اس کا کہنا قط قط ہوگا۔

''لا تزال جھنم تقول ھل من مزید حتی یضع رب العزۃ فیھا قدمه فتقول قط قط وعزتك.'' (۱)

۱- بخاری و مسلم

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

بعض روایات میں "حتیٰ یضع الجبار" کے الفاظ ہیں۔ ابوالقاسم انصاریؒ نے پہلے تو یہ کہا کہ یہ حدیث قرآن مجید کی آیت "لاملأن جهنم من الجنة والناس" (السجدة :۱۳) وغیرہ کے مخالف ہے، پھر کہا کہ "قدم" سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اللہ تعالیٰ نے آگ کے لیے اکٹھے کیے ہوں گے۔ اپنے سابق علم میں پھر لکھا ہے اور عجیب طور پر لکھا ہے کہ

"ويجوز حمل الجبار على الرجل العاتي في الكفر والضلال كما قال تعالىٰ "وخاب كل جبار عنيد." (ابراهيم:۱۵) وقد وصف النبي عليه الصلوٰة والسلام الكفار من أهل النار بأنهم في الضخامة والكثافة بمثابة الجبل العظيم." (۱)

اور جائز ہے کہ "جبار" کو اس حدیث میں اس آدمی پر محمول کیا جائے جو کفر وضلالت میں حد سے بڑھا ہوا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "تمام سرکش، ضدی لوگ نامراد ہوں گے۔" (ابراہیم:۱۵) اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل جہنم کفار کی توصیف اسطرح کی ہے کہ وہ ضخامت اور کثافت میں بڑے پہاڑ کے بمقدار ہوں گے۔

اور ابوالمعالی جوینیؒ نے بھی لکھا ہے کہ

"ومما يقع السوال عنه ما يروى في بعض الاحاديث ان الجبار يضع قدمه في النار وتقول قط قط وفي ذلك وجهان اشار اليهما الاستاذ ابو بكر ان المراد بالجبار المتجبر علىٰ الله المتولى بركنه" (۲)

کیا فرماتے ہیں علماء ذین اس تاویل کے بارے میں؟ دنیا کا سب سے بڑا باطنی بھی صحیح السند حدیث رسول میں ایسی محرفانہ تاویل نہیں کرسکتا۔ ہمارا حسن ظن ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کے بارے میں یہی ہے کہ وہ ایسی بے سروپا تاویل کو قبول نہیں کر سکتے ہیں۔ پھر اپنی بات کو مبرھن کرنے کے لیے آیت قرآنی اور حدیث نبوی کو بھی پیش کیا۔ حالانکہ ان دونصوص کا اس تاویل سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ صرف زیب داستان کے لیے ان کو بڑھا دیا ہے۔

ایسی تاویلات کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ اس نے باطنیت کا راستہ کھول دیا ہے ان تاویلات کو پڑھ کر کوئی بھی معقول آدمی شیخ عطاء اللہ حنیفؒ صان اللہ قدرہ کی بات کو رد نہیں کرسکتا بلکہ وہ ان کو دعاء دے گا۔ کہ کیسے لطیف نظر سے اللہ تعالیٰ نے ان کو نوازا تھا۔ میری گزارش اپنے احباب سے یہ ہے کہ اشاعرہ اور

۱۔ الغنیۃ، ۱/۳۷۴ ۲۔ الشامل، ص ۳۲۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماتریدیہ کی قرآنی اور حدیثی توجیہات کو ان کے عقائد کی روشنی میں پڑھیں۔ اگر وہ ایسا کریں گے تب ان پر واضح ہوگا کہ یہ تو السم المعسل ہے۔ یعنی زہریلی شربت ہے، خالص شہد نہیں ہے۔

حکیم الہندؒ کی تصریح

ڈاکٹر صاحب اپنے اوپر درج شدہ قول میں یہ بھی کہتے ہیں کہ "اشاعرہ اور ماتریدیہ کی تاویل میں زمین وآسمان کا فرق ہے اور فی الجملۃ تاویل کرنا جائز بھی ہے۔ علی الاطلاق منع نہیں ہے۔ اس لیے جائز تاویل کرنا باطل تاویل کا راستہ نہیں کھولتا" ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک حد تک درست ہے۔ ہمارے اکابر تاویل صحیح کے مخالف نہیں ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

"فالتاويل الصحيح هو القسمان الاولان وهما حقيقة المعنىٰ وما يؤول اليه في الخارج او تفسير ه وبيان معناه وهذا التاويل يعم المحكم والمتشابه والأمر والخبر." (۱)

تاویل صحیح وہ پہلی دو قسمیں ہیں۔ ایک حقیقت معنیٰ جس کی طرف کلام کا رجع خارج میں ہوتا ہے اور اس کی تفسیر اور اس کے معنیٰ کا بیان، یہ وہ تاویل ہے جو محکم ومتشابہ اور امر وخبر دونوں کو شامل ہے۔

آگے پھر لکھا ہے:

"وبالجملة فالتاويل الذى يوافق ما دلت عليه النصوص وجاء ت به السنة ويطابقها هو التاويل الصحيح والتاويل الذى يخالف مادلت عليه النصوص وجاء ت به السنة هو التاويل الفاسد ولا فرق بين باب الخبر والأمر فى ذلك وكل تاويل وافق ما جاء به الرسول فهو المقبول وما خالفه فهو المردود." (۲)

حاصل کلام یہ ہے کہ جو تاویل اس مضمون کے مطابق ہو جس پر نصوص دلالت کرتے ہیں اور جس پر سنت وارد ہے اور اس کے مطابق ہے تو وہ تاویل صحیح ہے۔ اور جو تاویل اس مضمون کا مخالف ہو جس پر نصوص دلالت کرتے ہیں اور جس پر سنت وارد ہے تو وہ تاویل فاسد ہے۔ اس باب میں خبر اور امر کا کوئی فرق نہیں ہے ہر وہ تاویل جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لائے ہوئے

۱- الصواعق، ۱/ ۱۸ ۲- الصواعق، ۱/ ۱۸۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مضمون کے موافق ہو تو وہ تاویل مقبول ہے اور جو اس کے مخالف ہے تو وہ مردود تاویل ہے۔

ہم جانتے ہیں اور ہمارے اکابر کہتے ہیں کہ تاویل کا راستہ مطلقاً بند نہیں ہے۔ ہم شراب بننے کی بنا پر انگور کے درخت کو حرام نہیں جانتے اور نہ ہی اس کے کاٹنے کا فتویٰ جاری کرتے ہیں، ہمارے ائمہ واکابر ملحدانہ تاویلات کے مخالف ہیں۔ اس کا دروازہ بند کرنا چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے فرق کا دعویٰ تو کیا ہے مگر فرق کو ثابت نہیں کر سکے ہیں۔ بہت ساری تاویلات ایسی ہیں جو باطنیوں نے نہیں کیں مگر اہل علم نے اس کی تردید کی۔ اور اس پر اکتفاء کرنے والوں کو اہل سنت کے زمرہ سے خارج بتایا ہے۔

دیکھیے حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ نے بہت ساری احادیث نقل کیں پھر اس کی تین توجیہات پیش کی ہیں اور فرمایا:

"والناظر فی هذه الاحادیث بین احدی ثلاثه اما ان یقر بظاهر ها فیضطر الی اثبات عالم ذکرنا شانه ...... اویقول ان هذه الوقائع تترأی لحس الرائی وتتمثل له فی بصره وان لم تکن خارج حسه ...... او یجعلها تمثیلا لتفهیم معان اخریٰ." (۱)

یا تو ان کے ظاہر کا اقرار کریں گے اگر ایسا ہے تو وہ ایک ایسے عالم کو ثابت کرنے کے محتاج ہو جائیں گے جس کی شان کو ہم نے ذکر کیا، یعنی عالم مثال .... یا پھر کہیں گے کہ حس رائی میں چیزیں نظر آتی ہیں اور اس کی آنکھ میں متمثل ہوتی ہے۔ اگرچہ خارج حس میں اس کا وجود نہ ہو...... یا پھر ان احادیث کو دوسرے معانی کے تفہیم کا ذریعہ اور تمثیل قرار دیں گے۔

آخر میں فرمایا کہ "ولست أری المقتصر علیٰ الثالثة من أهل الحق." (۲) یعنی جو آدمی تیسری توجیہ ہی پر اکتفاء کرتے ہیں۔ میں اس کو اہل حق میں سے نہیں جانتا۔

حکیم الہندؒ نے تو خود عالم المثال کا اثبات کیا ہے۔ یہی قول علامہ لکنویؒ کا بھی پسندیدہ ہے۔ مگر عوام کی خاطر اس نے تیسرے قول کو ترجیح دی ہے۔ لکھتے ہیں:

"واما المسلك الاول فهو أصفی المسالك الثلثة لكنه مما لا تقبله العقول المتوسطة فاذا الاولیٰ هو اختیار المسلك الثالث فانه أحسن وابهی." (۳)

یعنی ان تین مسالک اور آراء میں پہلا مسلک اور پہلی رائے بہت اچھی ہے۔ لیکن متوسط عقول

ا-حجۃ البالغہ، ا/۷۴   ۲-ایضا   ۳-رجز الناس، ص۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسے قبول نہیں کرتیں، اس وجہ سے پہلے مسلک کا اختیار کرنا اولیٰ ہے اور یہی احسن واچھا ہے۔
پہلا مسلک عالم المثال کا انتخاب ہے۔ اس کتاب پر تقریظ مولوی عبدالغنی مجددی کی ہے اس نے اس میں لکھا ہے کہ

"ظهور الصورة المثالية فى المقامات الشتىٰ أمر ثابت عقلا و نقلا لا يأباه الشرع و العقل و هو قطعي." (۱)

یعنی صورت مثالی کا مختلف مقامات میں ظاہر ہونا ایک ایسا امر ہے جو عقلاً ونقلاً ثابت ہے۔ شرع اور عقل میں سے کوئی بھی اس کا انکار نہیں کرتا اور یہ قطعی ہے۔

یہ تو خیر ان اساطین کی بات ہوئی۔ دوسری طرف جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" لکھتے ہیں:

"فمن اغراباته حمله لمشكلات الاثار على وجوه مبنية علىٰ تخيل عالم يسميه عالم المثال تتجسد فيه المعانى وهذا العالم خيال لان حمل الشيء علىٰ ما لا يفهمه أهل التخاطب فى الصدر الاول هو محض خبال و ضلال." (۲)

اس عبارت کا ترجمہ پہلے گزر گیا ہے۔ ہم اس پر یہی کہتے ہیں کہ

؎ کس کا یقین کیجئے کا کس کا یقین نہ کیجئے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

تیسرے درجے کے لوگ باطنی فرقہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ بلکہ اشاعرہ ہی ہیں۔ اب ذرا اس بات کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ حکیم الہندؒ نے ۱۱۹ احادیث پیش کی ہیں۔ ۱۲ نمبر پر حدیث عقل پیش کی ہے۔

"خلق الله العقل فقال اقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر." (۳)

ابو حامد غزالیؒ نے تاویل کے پانچ درجے قرار دیے ہیں۔ تیسرا درجہ وجود عقلی کا ہے جس کی تعریف ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ اور جو حکیم الہندؒ کے درج بالا کلام میں تیسرا درجہ ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"و كما قال عليه الصلوٰة و السلام اول ما خلق الله العقل فقال بك أعطى و بك امنع" و لا يمكن ان يكون المراد بذالك العقل عرضا كما يعتقده المتكلمون اذلا يمكن ان يكون العرض اول مخلوق بل يكون عبارة عن

۱- رجز الناس، ص ۲۷ ۲- مقالات الکوثری ص ۳۱۴

۳- حجۃ البالغۃ، ۷۲/۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذات ملك من الملائكة يسمىٰ عقلا من حيث يعقل الاشياء بجوهره وذاته من غير حاجة الىٰ تعليم وربما يسمىٰ قلما باعتبار انه تنقش به حقائق العلوم فى الواح قلوب الانبياء والاولياء وسائر الملائكة." (۱)

اور جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "پہلے اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کیا۔ پھر اس سے فرمایا کہ تیرے ذریعے سے میں لوگوں کو دوں گا اور تیرے ہی ذریعے سے میں لوگوں سے منع کروں گا۔ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ اس حدیث میں "عقل" سے مراد عرض ہو۔ جیسے متکلمین کا اعتقاد ہے۔ اس لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ عرض اولین مخلوق ہو۔ بلکہ یہ ملائکہ میں سے ایک ذات رکھنے والا ملک یعنی فرشتہ سے عبارت ہے۔ جس کو عقل سے مسمیٰ کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے جوہر و ذات کی بنا پر اشیاء کو سمجھتے ہیں۔ اسے تعلیم کی حاجت نہیں ہے کبھی کبھار اسے قلم کے نام سے بھی مسمیٰ کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے علوم کے حقائق انبیاء کرام علیہم السلام اور اولیاء عظام اور ملائکہ کرام کے دل کے تختیوں پر نقش کیے جاتے ہیں۔

اس مثال سے احباب معلوم کر سکتے ہیں کہ حکیم الہندؒ کے اس قول "ولست ارى المقصر علىٰ الثالثة من اهل الحق" کا مصداق کون ہیں؟

ہمارے نزدیک اشاعرہ کے اکثر تاویلات ایسی ہیں اور باطنیت کا راستہ کھولنے والی ہیں۔ پھر وہ کیسے اہل حق ہو سکتے ہیں؟ اس لیے یہ کہنے سے کہ "اور فی الجملۃ تاویل کرنا جائز بھی ہے۔ علی الاطلاق منع نہیں ہے۔ اس لیے جائز تاویل کرنا باطل تاویل کا دروازہ نہیں کھولتا" ڈاکٹر صاحب کو کامیابی حاصل نہیں ہوگی۔ بلکہ وہ پہلے اپنی تاویلات کو "جائز" کی حدود میں محدود بتائیں گے تب بات بنے گی۔ ورنہ کبھی نہیں، قطعی نہیں۔

چوتھی بات

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں کہ

"یہ دعویٰ کرنا کہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہو، بے دلیل بات ہے۔ جب پیچھے مذکور دلائل علو ذاتی کے مخالف ہیں تو جس لفظ میں دیگر احتمال بھی ہوں اس پر انسانی فطرت کو دلیل بنانا تکلف محض ہے۔" (۲)

۱۔ فیصل التفرقۃ، ص ۸۲   ۲۔ سلفی عقائد، ص ۴۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم اس بات کے حوالے سے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

شبلی نعمانیؒ کی شہادت

ہم نے ڈاکٹر صاحب کے درج بالا قول کو بار بار پڑھا۔ مگر ہم سمجھ نہیں سکے کہ محترم کا مقصود کیا ہے؟ ان کا بھی عجیب حال ہے۔ بقول جگر ؎

جو ایک پردہ اٹھا رہے ہیں
تو لاکھ پردے گرا رہے ہیں

اگر یہ مطلب ہے کہ جس لفظ میں دیگر احتمالات ہوں اس پر انسانی فطرت کو دلیل بنانا تکلف محض ہے؟ گویا وہ بالفاظ دیگر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جس بات پر انسانی فطرت دلیل ہو، تو اس میں دیگر احتمالات نہیں ہوتے۔ حالانکہ یہ بات بالبداہت غلط ہے۔ شبلیؒ لکھتے ہیں:

''دنیا میں افراد انسانی کے خاص خاص مختصات ہوتے ہیں یعنی قوم، ملک، صورت، رنگ کو حذف کرتے جاؤ جو چیزیں مشترک رہ جائیں گی ان میں ایک مذہب ہوگا۔ اور یہ بہت بڑی دلیل اس بات کی ہے کہ مذہب فطری چیز ہے۔''(۱)

دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ

''یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ مذہب فطری چیز ہے۔ یعنی جس طرح انسان میں ہمدردی، محبت، جوش انتقام کے قدرتی جذبات پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح میلان مذہب بھی قدرتی اور فطرتی ہے اور جس طرح اور قدرتی جذبات کسی شخص میں کم، کسی میں زیادہ، کسی میں ضعیف اور کسی میں شدت اور شاذ و نادر افراد میں بالکل نہیں پائے جاتے، بعینہ مذہب کا یہی حال ہے۔''(۲)

ایک اور جگہ کسی چیز کے فطری ہونے کا بیان اس طرح کرتے ہیں:

''جن چیزوں کو ہم انسان کی فطرت خیال کرتے ہیں مثلاً اولاد کی محبت، انتقام کی خواہش، کمال کی قدردانی وغیرہ وغیرہ ان کے فطری ہونے کی یہی وجہ قرار دیتے ہیں کہ تمام دنیا کے آدمیوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔ اس بنا جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں ہر قوم، ہر نسل، ہر طبقہ کوئی نہ کوئی مذہب رکھتا ہے تو صاف ثابت ہوتا ہے کہ مذہب فطری چیز ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ مذہب کے جو مقدم اصول ہیں وہ تمام مذاہب میں یکساں پائے جاتے ہیں۔ خدا کا وجود

۱- الکلام، ص ۱۷۱   ۲- ایضاً، ص ۱۷۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اس کی پرستش کا خیال، حیات بعد الموت، اعمال کی جزا و سزا، رحم دلی، ہمدردی، عفت کا اچھا سمجھنا، جھوٹ، زنا، چوری کو برا جاننا دنیا کے تمام مذاہب میں اصل اصول ہے۔"(۱)

ان عبارات سے تین باتیں صاف صاف معلوم ہوگئیں۔

۱- ایک یہ کہ مذہب فطری چیز ہے اس لیے کہ تمام انسانوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ مذہب کا یہ جذبہ کسی میں کم کسی میں زیادہ، کسی میں بضعف اور کسی میں بشدت پایا جاتا ہے۔

۳- تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اصل اصول تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ یعنی محاسن کی پسندیدگی اور مقابح سے نفرت۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے یہ بات خود بخود ثابت ہوگئی کہ فطری چیزوں میں بھی آراء مختلف ہوتی ہیں۔ کیونکہ مذہب میں سب کی رائے ایک نہیں ہے جب یہ جذبہ ہی کسی میں کم کسی میں زیادہ، کسی میں ضعیف اور کسی میں شدید ہو تو اس کے اظہار اور انتخاب میں اس کا اثر ضرور ہوگا اور یہی اختلاف آراء کا سبب ہے۔

یہ بات تو ہم نے ڈاکٹر صاحب کے قول کے حوالے سے لکھ لی، مگر حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس بات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی فطرت پر پردہ پڑ گیا ہے ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کے علو ذاتی کا کبھی بھی انکار نہ کرتے۔

بانی دیوبند مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اس حوالے سے بہت اچھی بات لکھی ہے کہ فطرت اور وجدان کی صحت و مرض کو قرآن مجید اور احادیث صحیحہ کے ذریعے سے جانچا جا سکتا ہے۔ اگر وہ فطرت اور وجدان اس میزان و مقیاس پر درست بیٹھ گئے تو ہم اس کی صحت کا قول کریں گے اور اگر اس کے مخالف ہوئے تو ہم انہیں مریض اور سقیم قرار دیں گے۔

"نعم ان القرآن والاحادیث الصحیحة یکون مقیاسا لمعرفة وفطرة الوجدان فانکان وجدان وفطر اهل الوجدان والفطرة یوافق هذا المقیاس فهم اصحاء وجدانا وفطرة وان لم یوافقه فهم مرضیٰ وجدانا وفطرة." (۲)

تو جو آدمی متواتر نصوص قرآن و سنت سے ثابت شدہ حکم کو باطل قرار دیتا ہے اس کی وجدان اور فطرت

۱- الکلام، ص ۱۷۱

۲- العقیدة الاسلامیه، ص ۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مریض بلکہ مسخ شدہ ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دنیا میں ایسے ہزار ہا مسخ شدہ فطرت والے لوگ ہوں گے بلکہ ہیں جو علو ذاتی کا انکار کرتے ہوں گے اور فطرت تو بشہادۃ نبی علیہ السلام مسخ ہو جاتی ہے:

"کل مولود یولد علیٰ فطرۃ الاسلام فابواہ یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ"

ابن فضلانؒ کی حکایت

ہمارے اکابر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علو ذاتی پر دلائل تو بہت ہیں ان میں سے ایک دلیل دلیلِ فطرت بھی ہے اور اہل بدعت پر یہ دلیل بہت گراں گزرتی ہے۔ دلیل فطرت سے مراد وہ ضرورت ہے جس کو ہر انسان اپنے دل میں محسوس کرتا ہے کہ وہ جب بھی دعا کرتا ہے یا اللہ تعالیٰ کو پکارتا ہے تو وہ علو یعنی اوپر کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یا جب وہ ارادہ دعا کرتا ہے تو اس کی روح اور اس کا دل اوپر کی جانب توجہ کرتا ہے۔

یہ ضرورت جو دل میں موجود ہے کسی استدلال کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک امر ضروری ہے۔ محتاج استدلال ہے ہی نہیں۔ کوئی ایسا بندہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو پکارتے وقت یا دعا کرتے وقت اس کا دل نیچے کی طرف متوجہ ہو جائے۔ یہاں تک کہ جب آدمی سجدہ کرتا ہے تب بھی اس کا دل اوپر کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔

درج بالا قول میں ڈاکٹر صاحب نے اس کا انکار کیا ہے۔ اس لیے ہم ابن فضلانؒ کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ وہ ایک سیاح تھے جس کو بعض خلفاء نے روس کی طرف بھیجا تھا۔ وہ ۳۰۹ھ میں اس طرف گئے تھے۔ "رحلۃ ابن فضلان" کے نام سے ان کی یاداشتیں مطبوع ہیں۔ اس نے لکھا ہے کہ

"ذھبنا الی قوم کالحمیر الضالۃ لایدینون للہ بدین ولا یرجعون الیٰ عقل ولا یعبدون شیا ولکن اذا ظلم احدمنھم اوجری علیہ أمر یکرھہ رفع رأسہ الی السمآء بأدعیۃ." (۱)

ہم ایک ایسی قوم کے پاس گئے جو گمراہ گدھوں کی طرح تھے۔ کسی الٰہی دین کے پابند نہیں تھے۔ نہ عقل کی طرف رجوع کرتے تھے اور نہ ہی کسی چیز کی عبادت کرتے تھے مگر جب ان میں سے کسی پر کچھ ظلم ہوتا، یا اس پر کوئی ایسا امر جاری ہوتا جس کو وہ ناپسند کرتے تھے تو آسمان کی طرف سر اٹھا کر دعا کرتے تھے۔

ابن فضلانؒ کی یہ عبارت اس بات کی یقینی شہادت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علو ذاتی کا مسئلہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ کیونکہ وہ لوگ تو نہ کسی الٰہی دین کے ماننے والے تھے اور نہ ہی کسی ذات کی عبادت کرتے تھے۔

۱۔ اللآلی البہیۃ، ۱/۴۴۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مگر دعا کے لیے پھر بھی آسمان کی طرف سر اٹھاتے تھے۔ ہم اس بارے میں اس سے پہلے ابن قتیبہؒ کی عبارت بھی پیش کر چکے ہیں۔

اس قوم کا معاملہ

یہ عجیب لوگ ہیں ان کا معاملہ بہت ہی عجیب ہے۔ ان کے خیال میں پتہ نہیں یہ کہاں سے سمایا ہے کہ جب وہ کسی بات کو بے دلیل یا محض دعویٰ یا تکلف قرار دیں گے تو بس پوری دنیا اسے مان لے گی۔

وهبلك تقول هذا الصبح ليل
ايعمى المبصرون عن الضياء

حالانکہ دلائل کی دنیا میں بہت گنجائش ہوتی ہے مگر یہ لوگ دلائل کی دنیا میں اترنے سے کتراتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ہر جگہ ان ہی تین الفاظ سے گزارہ چلاتے ہیں کہ یہ محض دعویٰ ہے۔ یہ بے دلیل ہے، یہ تکلف ہے۔ اب فطرت کا تقاضا کوئی ایسی بات تو نہیں ہے کہ جس کو اسی قسم کی بیہودہ باتوں سے ٹالا جا سکے۔

ہم نے پہلے کہیں لکھا ہے کہ اس قوم کو نصوص سے دشمنی پڑی ہے جس چیز میں بھی ان کی ''بو'' محسوس کرتے ہیں۔ اس کو خراب کرنے کے درپے ہو جاتے ہیں۔ مولانا قاسم نانوتویؒ نے لکھا:

''مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ تقدم یا تاخر میں بالذات کچھ فضیلت نہیں ہے۔ پھر مقام مدح میں ''ولکن رسول اللہ وخاتم النبین'' فرمانا اس صورت میں کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ ہاں اگر اس وصف کو اوصاف مدح میں سے نہ کہیے اور اس مقام کو مقام مدح نہ قرار دیجئے تو البتہ خاتمیت باعتبار تاخر زمانی صحیح ہو سکتی ہے۔''(۱)

اس نے تأخر زمانی کو مدح سے خالی کر دیا۔ ایک دوسرے ماتریدی ابو منصورؒ نے عرش پر علو کو مدح سے فارغ کر دیا اور لکھا ہے کہ

"فانه ليس فى الارتفاع الى ما يعلو من المكان للجوس او القيام شرف ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح او الجبال انه لا يستحق الرفعة علىٰ من دونه." (۲)

کسی اونچے مقام پر بیٹھنے یا کھڑے ہونے کے لیے چڑھنا کوئی شرف یا بڑائی نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کوئی عظمت اور بزرگی ہے جیسے کوئی چھت یا پہاڑ پر چڑھتا ہے تو وہ اپنے سوا دوسرے

۱۔ تحذیر الناس، ص ۲ ۲۔ التوحید، ص ۱۳۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لوگوں پر کوئی فضیلت نہیں رکھتا۔

دیکھیے ایک نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی فضیلت پر ہاتھ صاف کیا اور دوسرے نے اللہ تعالیٰ کی فضیلت پر، حالانکہ دونوں کی باتیں غلط ہیں۔ اب ان لوگوں کو کون سمجھائے کہ ہر آدمی کے تاخر و تقدم کو کس نے فضیلت قرار دیا ہے؟ لیکن ایک کامل اور اکمل ذات کے لیے تاخر فضیلت ہے۔

بلا تشبیہ ایک مثال ملاحظہ ہو، ایک بزرگ آدمی آ رہے ہوں اس سے پہلے مختلف درجات کے لوگ گزرتے ہوں اور وضاحت کرتے جاتے ہوں کہ وہ بزرگ تشریف لا رہے ہیں۔ کوئی غبی آدمی اس کو فضیلت نہیں سمجھے گا، یا اسٹیج پر چھوٹے مقررین ایک بڑے علامہ اور فہامہ بزرگ کے بارے میں بتا رہے ہوں کہ اصل بات اور آخری تقریر جناب فلاں کی ہوگی تو کون اس کی اس تأخری فضیلت سے انکار کر سکے گا؟

محقق شام جمال الدین قاسمیؒ لکھتے ہیں:

”وعن الرابع بانه مكابرة اذ كل أحد يعرف في الشاهد لوان ملكا استدعىٰ جماعة للحضور ورفع افضلهم علىٰ عرشه ان المرفوع ذو مقام يفوق به الكل.“ (۱)

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کا انکار کرنا مکابرہ ہے۔ محسوسات میں ہر کوئی آدمی جانتا ہے کہ اگر بادشاہ ایک گروہ کو اپنے پاس حاضر ہونے کی دعوت دیدیں۔ اور پھر ان میں افضل ترین آدمی کو اپنے عرش اور تخت پر جگہ دیں تو وہ بلند شدہ آدمی ایسے اونچے مقام کا مالک ہو جاتا ہے کہ جو سب پر فوقیت رکھتا ہو۔

مگر المیہ یہ ہے کہ تقدم و تأخر کو مجرد کر دیا جاتا ہے۔ اب اسی نظر سے شیخ ابو منصورؒ کی بات ملاحظہ کر لیں تو دو خلل اس میں نظر آئیں گے۔

۱- ایک یہ کہ شیخ نے پہلے سے ایک ثابت شدہ اونچا مقام یاد کیا ہے، جیسے پہاڑ اور چھت وغیرہ جو سرے سے عزت بخشنے کے لیے بنائے ہی نہیں گئے ہیں۔ ان پر چڑھنے کو آخر کس عالم اہل سنت نے فضیلت قرار دیا ہے؟ کوئی آدمی روز قیامت تک اس بات کو ثابت نہیں کر سکتا۔ شیخ ابو منصور کو سٹیج اور تخت جیسے مقالات کا حوالہ دینا چاہیے تھا کہ جو اعزاز و احترام دینے کے لیے بنائے جاتے ہیں لیکن چونکہ ان کا مقصود نفی کرنا تھا اس لیے وہ اس بات پر توجہ نہ دے سکے۔

۲- دوسرا خلل اس میں یہ ہے کہ اس نے ہر آدمی کو اس پر چڑھنے سے فضیلت کے حصول کی نفی کی ہے۔

۱- محاسن التاویل، ۱۰/۶۱۴

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

سوال یہ ہے کہ اس بات کا مدعی کون ہے؟ کہ ہر آدمی جب اونچے مقام پر چڑھے گا، تو اس کو یہ فضیلت حاصل ہوگی۔ ہم تو اس بات کے مدعی ہیں کہ کامل و مکمل و اکمل ذات جب عزت والے اونچے مقام پر جلوہ افروز ہوں گے تو ان کی عزت نگاہوں میں دوچند ہو جاتی ہے۔

ہر بیٹھنا اور کھڑا ہونا بھی باعث عزت نہیں ہوتا کما ظنہ ابو منصورؒ، بہت سارے لوگ بلکہ خود بادشاہ بھی ان کے لیے بنائے گئے سٹیج پر مختلف ضرورتوں کی بنا پر کھڑے اور بیٹھے ہوتے ہیں۔ کوئی نہیں کہتا کہ وہ سارے اس سٹیج پر چڑھنے سے فضیلت حاصل کر گئے۔ مگر بادشاہ سلامت کے بارے میں جب وہ صدارت کے لیے جلوہ افروز ہوں سارے لوگ فضیلت کے قائل ہوتے ہیں۔ مقصود ہمارا یہ دکھانا تھا کہ ان لوگوں کے دلائل اس قسم کے ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے دلائل

محترم نے اوپر درج عبارت میں یہ بھی لکھا ہے کہ ''جب پیچھے مذکور متعدد دلائل علوّ ذاتی کے مخالف ہیں''۔ حالانکہ یہ قول بھی از قبیلہ عجائب ہے کہ پیچھے ہم نے ڈاکٹر صاحب کے تمام دلائل ''نامی'' چیزیں ملاحظہ کی ہیں۔ ان میں فی الحقیقت ایک بھی ایسی بات نہیں ہے کہ جس کو ''دلیل'' کے نام سے تعبیر کیا جا سکے۔ ''دلیل'' جس کو مناطقہ برہان کے مرادف کے طور پر جانتے ہیں اور استعمال کرتے ہیں وہ قیاس مرکب ہوتا ہے۔ دو یقینی مقدمات سے یا اہل اصول کے ہاں ''مایمکن التوصل بصحیح النظر فیه الیٰ مطلوب خبری'' ہوتا ہے۔ یا ''الذی یلزم من العلم به العلم بشیء'' آخر ہوتا ہے۔ تو اس کو یہاں عنقاء کا نظیر کہا جا سکتا ہے۔ ہاں اگر ''دلیل'' سے کوئی اور مخلوق مراد ہو، تو ہمیں نہیں معلوم، پھر محترم کو پہلے اس کا تعیین کرنا پڑے گا۔ اس کے بعد اس کو اپنی کتاب میں دکھائیں گے۔

ہم نے جہاں تک اس کی کتاب کا جائزہ لیا ہے تو ہمیں صرف شبہات ہی نظر آئیں اور وہ بھی تمام کے تمام ''تشبیہ'' کے جراثیم پر مبنی ہے۔ ورنہ کوئی بھی آدمی ڈاکٹر صاحب کی کتاب اٹھا کر دیکھ لے اور غور تامل کے ساتھ ملاحظہ فرمالے انہیں خود پتہ لگ جائے گا۔ اپنے مدعی کے لیے تو انہوں نے صرف اور صرف احتمالات ہی ذکر کیے ہیں۔ حالانکہ کتاب کی ابتداء میں ان کے تیور سے ایسا لگ رہا تھا کہ وہ اس مسئلے میں نصوص قرآن وسنت یا پھر اس جیسے قطعی اور یقینی دلائل اپنے پاس رکھتے ہیں۔

اگر قارئین بھول نہ گئے ہوں تو وہ سارے دلائل ہم نے مع مالها وما علیها پیچھے ذکر کیے ہیں۔ احباب کو اندازہ ہو گیا ہوگا۔ اگر یاد نہیں ہے تو پھر اس کا تازہ ترین ارشاد ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں ''کہ جس لفظ میں

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

دیگر احتمال بھی ہوں اس پر انسانی فطرت کو دلیل بنانا تکلف محض ہے۔"

اب کوئی محترم سے پوچھ لے کہ حضرت کیا فطرت انسانی کے تقاضے الفاظ کے محتاج ہوتے ہیں؟ کیا فطرت کے ہر تقاضے کے لیے پہلے الفاظ ثابت کرنے ہوں گے؟ اور پھر ان الفاظ میں دوسرے احتمالات کی نفی بھی لازم ہوگی؟ یہ اصول دنیا کے کس فن سے ماخوذ ہے؟ یا پھر یہ ڈاکٹر صاحب کے علم لدنی کے فیضان میں سے ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ فطرت کے تقاضے الفاظ کے محتاج نہیں ہوتے اگر کوئی چیز فطرت کے تقاضوں میں شامل ہو تو چاہے الفاظ سرے سے موجود ہی نہ ہوں یا الفاظ ہوں مگر غیر کے احتمالات بھی ساتھ موجود ہوں تو پھر بھی ان کے ان تقاضوں کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تردید کا واحد طریقہ یہ ہے کہ قوی دلائل اس کی نفی کے لیے سامنے لائے جائیں یا کم از کم ان دلائل کو توڑ دیں۔ جو اس کے مثبت اور مدعی لوگ پیش کرتے ہیں۔ مگر احباب کو پتہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس طرح کا کوئی کارنامہ انجام نہیں دیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک اور اعتراض

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب مزید تحریر کرتے ہیں:

''مولانا (عطاء اللہ حنیفؒ) کا دعویٰ غالباً اس حکایت کی بنیاد پر ہے جو علامہ (ابن عثیمینؒ) نے نقل کی ہے (ترجمہ یہ ہے) علامہ جوینیؒ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے جب وہ اشاعرہ کا مذہب ثابت کرتے تھے اور عرش پر اللہ تعالیٰ کے استواء کا انکار کرتے تھے بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کے لیے علو ذات کا بھی انکار کرتے تھے وہ کہتے تھے۔ ایک وقت تھا کہ اللہ تھے اور اس کے علاوہ کوئی شے نہیں تھی اور وہ اب بھی ویسے ہی ہے اس بات سے ان کا مقصد یہ تھا کہ عرش پر اللہ تعالیٰ کے استواء کا انکار کرے۔ اور مطلب یہ تھا کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تھے اور عرش نہ تھا۔ اب بھی اللہ تعالیٰ وہیں ہیں، جہاں پہلے تھے۔ ان سے ابوالعلاء ہمدانی نے کہا یا استاد آپ عرش اور اس پر استواء کی بات چھوڑ دیجئے۔ کیونکہ اس کی دلیل تو شرعی ہوگی۔ اگر اللہ ہمیں اس بارے میں نہ بتاتے تو ہمیں اس کا علم نہ ہوتا۔ آپ ہمیں یہ بتائے کہ یہ جو ہم اپنے دلوں میں بدیہی طور پر پاتے ہیں کہ جو کوئی یا اللہ کہتا ہے وہ اپنے دل میں علو و بلندی کی طلب ضرورۃ محسوس کرتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ اس پر علامہ جوینیؒ مبہوت ہو کر رہ گئے اور اپنے سر پر ہاتھ مار مار کر کہنے لگے'' حیّرنی الھمدانی'' ہمدانی نے تو مجھے حیرت میں ڈال دیا۔ ہمدانی نے تو مجھے حیرت میں ڈال دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمدانی نے فطری دلیل ذکر کی تھی۔ جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔''(۱)

ڈاکٹر صاحب نے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ ہم چند باتیں پیش کرتے ہیں۔

اس سے ڈاکٹر کا مقصود

اس عدم تبصرہ سے محترم کا مقصود کیا ہے؟ ہماری نظر میں دو چیزیں ہیں۔

۱۔ پہلی چیز یہ ہے کہ محترم نے مولانا عطاء اللہ حنیفؒ کی بات کے لیے شیخ (ابن) عثیمینؒ کی شرح کا

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حوالہ دیا ہے۔ وہ اس سے لوگوں کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ اہل الحدیث کے علماء کا علم شیخ ابن عثیمینؒ کی شرح تک ہی محدود ہے۔ اگر غرض اور مقصود یہی ہے تو ہم عرض کریں گے کہ شیخ ابن عثیمینؒ کی شرح ۱۴۱۵ھ میں چھپی ہے۔ اور جناب مولانا عطاء اللہؒ کی تعلیقات ۱۳۸۱ھ کو چھپ گئے تھے۔

ہماری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ مولانا عطاء اللہؒ نے جن کتابوں سے اس حاشیہ میں استفادہ کیا ہے۔ ان سے ان کی جامعیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے شاید زندگی بھر عقائد کی اتنی کتابوں کا مطالعہ نہ کیا ہو بلکہ ان کا منہ بھی دیکھا ہو۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنی اس تصنیف میں جن کتابوں کے حوالے دیئے ہیں۔ وہ بھی ثانوی مآخذ سے لیکر دیئے، اور تلبیس سے اپنا الو سیدھا کیا ہے۔ اصل میں شیخ ابن عثیمینؒ اور مولانا عطاء اللہ کا سرچشمہ ایک ہے۔ یہ روایت و حکایت شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے مجموع الفتاویٰ ص ۴۵، ج ۴، امام ذہبیؒ کے العلو ص ۱۳۴۷، ج ۲ سے لی گئی ہے۔

۲۔ دوسری چیز یہ ہے کہ وہ ثابت کرے کہ سلفیوں کے اس دعوے کی بنیاد محض ایک حکایت پر ہے۔ ان کے پاس اس بات کی اور کوئی دلیل نہیں ہے۔ اگرچہ محترم اس غرض کو پانے میں بری طرح ناکام ہو گئے ہیں۔ جس کو ہم ابھی بیان کرتے ہیں۔ مگر یہ بھی احتمال ہے کہ چونکہ ڈاکٹر صاحب نے شرح واسطیہ اور شرح نونیہ کے علاوہ سلفیوں کی کوئی مستند اور جامع کتاب نہیں پڑھی، اس لیے اس حکایت کا حوالہ شرح واسطیہ سے دیا ہو۔ ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ جناب جوینیؒ نے ''الشامل'' میں بدترین تاویلات کیے تھے اور ''نظامیہ'' میں تاویل کو حرام قرار دیا۔ پھر ایک ''رسالہ'' اس باب میں تصنیف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہے جس کا حوالہ ہم نے پیچھے دیا ہے۔ اور موت کے وقت تو بالکل اپنے ماضی کے اعتقاد سے برأت کا اظہار کیا۔

امام ذہبیؒ نے امام ابوالفتح محمد بن علی الفقیہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

''دخلنا علیٰ الامام ابی المعالی ابن الجوینیؒ نعوده فی مرض موته فأقعد فقال لنا اشهدوا علیّ انی قدرجعت عن کل مقالة قلتها اخالف فیها ما قال السلف الصالح وانی أموت علیٰ ماتموت علیه عجائز نیشاپور.''(۱)

ہم امام الحرمین کے ہاں ان کے مرض الموت کے وقت ان کی عیادت کے لیے پہنچ گئے تو وہ بٹھائے گئے۔ پھر ہم سے کہنے لگے کہ مجھ پر گواہ رہو کہ میں نے ہر اس قول سے رجوع کیا ہے جو

۱۔ العلو، ۲/۱۳۴۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

میں نے سلف صالح کے مذہب کے خلاف کیا ہے اور اس عقیدہ پر مرتا ہوں جس پر نیشاپور کی بوڑھی عورتیں مرتی ہیں۔

اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہمدانی کے جس قول نے ان کو ابتدا میں حیرت زدہ کر دیا تھا، وہ آہستہ آہستہ کام کرتا گیا۔ حتیٰ کہ اخیر میں انہوں نے اپنے ماضی کے اعتقاد سے بالکل رجوع کیا۔ اس واقعہ کے علاوہ ان کی زندگی میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا، جس کو اسکے رجوع کا سبب قرار دیا جا سکے۔

ایک تہمت کی وضاحت

یہاں چونکہ بات امام الحرمینؒ کی بات آ گئی ہے۔ لہٰذا ایک بات کی وضاحت ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ رضا بجنوریؒ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ

"حافظ ابن تیمیہؒ نے امام الحرمینؒ اور حجۃ الاسلام غزالیؒ کی تکفیر کی ہے، بلکہ ان کے کفر کو یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی سخت بتلایا۔"(۱)

بجنوریؒ نے اس بات کے لیے کوئی مأخذ کا پتہ نہیں بتایا ہے ہم نے اس کو تلاش کیا، مگر پتہ نہ لگا سکے، امید ہے آئندہ توفیق ملے۔ سر دست ہم ایک دوسرے طریقے سے اس تہمت کی صفائی کرنا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ خود ابو حامد غزالیؒ نے لکھا ہے کہ اس شخص کی تکفیر واجب ہے جو برہان قاطع کے بغیر ظاہر نص کو مغیر کر دیتا ہے۔ جیسے وہ لوگ جو حشر اجساد کے منکر ہیں اور حسی سزاؤں کے آخرت میں منکر ہیں۔ محض ظن اور وہم کی بنا پر، اس پر کوئی قاطع برہان قائم نہیں ہے۔ تو اس کی قطعی تکفیر لازم ہے۔ اس لیے کہ ارواح کو بدن پر لوٹانے میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔...... اور اسی طرح اس شخص کی بھی تکفیر واجب ہے جو ان میں سے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں جانتا مگر اپنے نفس کو یا نہیں جانتا مگر کلیات، مگر وہ ان جزئی امور کو نہیں جانتا جو اشخاص سے متعلق ہے۔ اس لیے کہ اس بات میں رسول اللہ علیہ السلام کی قطعی تکذیب موجود ہے۔

"فیجب تکفیر من یغیر الظاهر بغیر برهان قاطع کالذی ینکر حشر الاجساد وینکر العقوبات الحسیة فی الاخرة بظنون واوهام واستبعادات من غیر برهان قاطع فیجب تکفیره قطعیا اذلا برهان علیٰ استحالة رد الارواح الی الاجساد...... وکذالك یجب تکفیر من قال منهم ان الله تعالیٰ لا یعلم الا نفسه اولا یعلم الاالکلیات فاما الامور

۱۔ انوار الباری، ۱۴/۱۵، ۱۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الجزئية المتعلقة بالاشخاص فلا يعلمها لان ذلك تكذيب للرسول قطعا." (۱)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے علم کو کلیات تک محدود مانتے ہیں ان کی تکفیر بقول ابوحامد غزالیؒ واجب ہے۔ تو اب ہم دیکھتے ہیں کہ امام الحرمینؒ کا اس بارے میں کیا اعتقاد ہے؟ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں کہ

"وشاع عن ابی المعالی انه كان يقول ان الله يعلم جمل الاشياء ولا يعلم التفاصيل فواعجبا اترى التفاصيل يقع عليها اسم شيء او لا فان وقع عليها اسم شيء فقد قال الله "وهو بكل شيء عليم" وكنا بكل شيء عالمين." (۲)

ابوالمعالیؒ کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ جملہ اشیاء کو تو جانتے ہیں مگر ان کی تفصیلات کو نہیں جانتے، ہائے تعجب ہے۔ تیری کیا رائے ہے تفاصیل پر شیء کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر شیء کا اطلاق ان پر ہوتا ہے تو پھر قرآن کی اوپر درج آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کا علم رکھتا ہے۔

پھر ابوالوفاء ابن عقیلؒ سے نقل کیا ہے کہ

"وذكر الجوينيؒ في بعض كتبه ما خالف به اجماع الامة فقال ان الله تعالىٰ يعلم المعلومات من طريق الجملة لا من طريق التفصيل قال وذكر لي الحاكي عنه وهو من الفضلاء من مذهبه انه ذكر علىٰ ذلك شبهات سماها حججا برهانية." (۳)

کہ ابوالمعالیؒ جوینی نے اپنی بعض کتابوں میں یہ لکھا ہے جس کے ذریعے اجماع امت کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ اللہ معلومات کو جملۃً تو جانتا ہے مگر بطریقِ تفصیل نہیں جانتا ہے۔ اس کے مذہب کے ایک فاضل آدمی نے میرے لیے ان سے حکایت کی کہ اس نے اس مسئلہ پر چند شبہات کو پیش کیا ہے۔ جن کو اس نے حجج برہانیہ کا نام دیا ہے۔

ابن الجوزیؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"ولقد حكىٰ ابن عقيل عن ابى المعالى الجوينى انه قال ان الله تعالىٰ

۱- فیصل التفرقۃ، ص ۸۷ ۲- المنتظم، ۵۹۰/۹ ۳- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یعلم جمل الاشیاء ولا یعلم التفاصیل ولا ادری ای شبهة وقعت فی وجه هذا المسکین حتی قال هذا وکذالك ابو حامد حین قال النزول التنقل والاستواء مماسة وکیف اصف هذا بالفقه وهذا بالزهد وهو لا یدری مایجوز علی الله ممالا یجوز." (۱)

ابن العقیلؒ نے جوینیؒ سے حکایت کی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا علم جملہ تو رکھتے ہیں مگر تفصیلاً نہیں رکھتے۔ میں (ابن الجوزی) یہ نہیں جانتا کہ اس مسکین کے سامنے کون سا شبہہ پڑا تھا کہ اس نے یہ بات کی ہے؟ اسی طرح ابو حامد غزالیؒ بھی ہے جس نے کہا ہے کہ نزول انتقال کو کہتے ہیں۔ استواء چھونے کا نام ہے۔ میں کیسے اول کو فقیہہ کے نام سے اور دوسرے کو زاہد کے نام سے یاد کروں۔ جبکہ وہ یہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں کیا جائز ہے اور کیا ناجائز ہے؟

فقیر واصل واسطی کہتا ہے کہ میں نے کہیں پڑھا تھا کہ ابو حامد غزالیؒ بھی اس مسئلہ میں اس کے ساتھ ہے۔ مگر وہ جگہ اب مجھے کوشش کے باوجود نہیں مل رہی ہے۔ تو اگر اس بنا پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ان پر یہ حکم لگایا ہے تو اس میں قباحت کیا ہے؟ اس اعتقاد پر تکفیر کا حکم ابو حامد غزالیؒ نے واجب قرار دیا ہے۔ یعنی وہ خود اپنی تلوار کی زد میں آ گئے ہیں۔

ابن الجوزیؒ کی تیسری عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ابو حامد غزالیؒ نزول کو انتقال اور استواء کو مماست کہتے ہیں۔ پتہ نہیں ڈاکٹر صاحب کا ان کے بارے میں کیا فتویٰ کیا ہے؟ الحمد للہ رب العالمین

چند مشاہیر کے اقوال

اس بارے میں بہت سارے اقوال پیش کیے جا سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے علو ذاتی انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ مگر ہم صرف چند ہی اقوال پیش کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"واما کونه عالیا علیٰ مخلوقه بائنا منهم فهذا أمر معلوم بالفطرة الضروریة التی یشترك فیها جمیع بنی آدم۔ وکل من کان اعرف وله اعبد، دعاءه له اکثر، وقلبه له اذکر کان علمه الضروری بذالك اقویٰ واکمل فالفطرة الاصلیة مکملة بالفطرة المنزلة فان الفطرة تعلم الأمر مجملا والشریعة تفصله وتبینه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به." (۲)

۱۔ صید الخاطر ص ۱۲۷

۲۔ مجموع الفتاویٰ ۴/۴۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ کا مخلوق پر عالی ہونا اور ان سے بائن ہونا تو یہ وہ امر ہے جو اس فطرت ضروری سے معلوم ہے جس میں تمام بنی آدم شریک ہے۔ جو سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کا عارف اور اس کا زیادہ عابد، اس کا زیادہ ذاکر اور اس سے دعاء کا زیادہ طالب ہوگا تو اس کا علم ضروری اس فطرت کے بارے میں زیادہ قوی اور زیادہ کامل ہوگا۔ فطرت اصلی کی تکمیل فطرت منزل سے ہوتی ہے۔ فطرت امر شرعی کو مجمل طور پر جانتی ہے۔ شریعت یعنی منزل فطرت اس کی تفصیل اور تبیین کرتی ہے اور اس پر گواہی دیتی ہے کہ جس کی معرفت میں فطرت اصلی مستقل نہیں ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"ان علوہ علیٰ العالم وانہ فوق السموات کلھا وانہ فوق عرشہ أمر مستقر فی فطر العباد معلوم لھم بالضرورۃ کما اتفق علیہ جمیع الامم اقرارا بذلك وتصدیقا من غیر تواطوء منھم علیٰ شی ولا تشاعر وھم یخبرون عن انفسھم انھم مضطرون الی توجیہ قلوبھم الی العلوم کما انھم مضطرون الی دعاءہ وقصدہ وسوالہ." (۱)

اللہ تعالیٰ کا علو عالم پر ہے اور یہ کہ وہ آسمانوں کے اوپر ہیں اور اپنے عرش کے اوپر ہیں۔ ایک ایسا قضیہ ہے کہ جو بندوں کی فطرت میں ثابت ہے۔ اور ان کو بالضرورت معلوم ہے، جیسا کہ اس کے اقرار پر تمام امتوں کے افراد کا اتفاق ہے۔ اور بغیر کسی سمجھوتے اور علم کے اس کی تصدیق کرتے ہیں اور وہ اپنے آپ سے خبر دیتے ہیں کہ وہ دلوں کے اوپر کی جانب میں متوجہ ہونے میں ایسے مجبور ہیں کہ جیسے مجبور وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنے، ان کا ارادہ کرنے اور ان سے سوال کرنے میں ہیں۔

اسی طرح حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

وعلوہ فوق الخلیقۃ کلھا
فطرت علیہ الخلق والثقلان
لا یستطیع معطل تبدیلھا
ابدا وذلك سنۃ الرحمن
کل اذا ما نابہ أمر یریٰ

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۴/۵۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

متوجها بضرورة الانسان
نحو العلو فليس يطلب خلفه
وامامه اوجانب الانسان(۱)

اشعار کا ترجمہ آسان ہے۔ اس لیے ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اور شیخ عبداللہؒ بن سعید بن کلاب بھی لکھتے ہیں کہ

"ولو لم يشهد بصحة مذهب الجماعة فى هذا الا ما ذكرنا من هذه الامور لكان فيه مايكفى كيف وقد غرس فى بنية الفطرة ومعارف الادميين من ذلك مالاشيء أبين منه ولا أوكد لانك لا تسأل أحدا عنه عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول اين ربك الا قال فى السماء ان افصح او اومأبيده او اشار بطرفه ان كان لا يفصح لا يشير الى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل ولا رأينا أحدا داعيا الا رافعا يديه الى السمآء." (۲)

اگر اہل سنت کے مذہب کی صحت پر اور کچھ بھی گواہی نہ دیں سوائے اس کے جو ہم نے ان چیزوں کے حوالے سے ذکر کیا ہے تو وہ بھی کافی ہے۔ کیسے کافی نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت اور لوگوں کے معارف میں اس کو اس طرح رکھ دیا ہے کہ کوئی چیز بھی اس سے زیادہ واضح اور زیادہ مؤکد نہیں ہے کیونکہ آپ کسی شخص سے بھی یہ سوال نہیں کرو گے، چاہے وہ عربی ہو یا عجمی، مؤمن ہو یا کافر کہ اللہ تعالیٰ جو تیرا رب ہے کہاں ہے؟ مگر وہ جواب دے گا کہ آسمان میں ہے۔ اگر وہ بول سکتا ہے یا ہاتھ سے اشارہ کرے گا یا آنکھ سے ادھر اشارہ کرے گا۔ اگر وہ بول نہیں سکتا اس کے علاوہ وہ کسی طرف زمین کو اشارہ نہیں کرے گا چاہے وہ ہموار ہو یا پہاڑ، اور ہم نے کسی شخص کو دعا کرتے نہیں دیکھا مگر اس نے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھائے ہوتے ہیں۔

امام ابن قتیبہؒ دینوریؒ کی عبارت تو ہم پیش کر چکے ہیں کہ

"والامم كلها عربيها وعجميها تقول ان الله تعالىٰ فى السمآء ماتركت علىٰ فطرها ولم تنقل عن ذلك بالتعليم." (۳)

۱- النونیۃ، ص ۱۰۴، ۱۰۵ ۲- الصواعق المرسلۃ، ۴/۱۲۸۲

۳- تاویل مختلف الحدیث، ص ۲۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قاضی ابن العز حنفی فرماتے ہیں کہ

”واما ثبوته بالفطرة فان الخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون ايديهم عند الدعاء ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع الى الله تعالىٰ...... أراد الشيخ ان هذا أمر فطر الله عليه عباده من غير ان يتلقوه من المعلمين يجدون فى قلوبهم طلبا ضروريا يتوجه الى الله ويطلبه فى علوه.“ (۱)

علو باری تعالیٰ کا ثبوت فطرت کے ذریعے یوں ثابت ہے کہ مخلوق تمام کے تمام اپنی طبیعت میں اور فطرت سلیمہ کے ساتھ دعاء کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف ہاتھ اٹھاتے ہیں اور اوپر کی جانب کو اپنے دلوں کے ذریعے طلب کرتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ کے سامنے گھڑ گھڑاتے ہیں...... اس حکایت سے شیخ کا مقصود یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بات اور تقاضا ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت میں گوندھ دیا ہے۔ بغیر اس کہ وہ اسے اساتذہ سے حاصل کریں، وہ اپنے دلوں میں طلب ضروری پاتے ہیں جس سے وہ ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور ان کو اوپر کی جانب میں طلب کرتے ہیں۔

ان سارے اقوال سے یہ بات کالنقش فی الحجر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ”علو ذاتی“ کا ثبوت انسانی فطرت میں بطور ضرورت موجود ہے۔ ہم اسی پر بس کرنا چاہتے ہیں۔ مگر پھر خیال آیا کہ اپنے ملک کے مشاہیر کے بھی ایک دو قول پیش ہو جائیں تو اس میں کیا حرج ہے؟ لہٰذا ملاحظہ ہو، مشہور مفسر قرآن مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

”یہ بات اس لحاظ سے فرمائی گئی ہے کہ انسان فطری طور پر جب خدا کی طرف رجوع کرنا چاہتا ہے تو آسمان کی طرف دیکھتا ہے۔ دعا مانگتا ہے تو آسمان کی طرف ہاتھ اٹھاتا ہے۔ کسی آفت کے موقع پر سب سہاروں سے مایوس ہوتا ہے تو آسمان کا رخ کر کے خدا سے فریاد کرتا ہے۔“ (۲)

ایک دوسرے مشہور حنفی (بریلوی) عالم نے بھی دبے لفظوں میں لکھا ہے کہ

”نیز یہ بھی ایک طبعی بات ہے کہ جب ہم اللہ کے حضور دعاء کرتے ہیں اور فریاد کرتے ہیں، اس سے کوئی سوال کرتے ہیں۔ تو بے ساختہ ہماری نگاہیں آسمان کی طرف اٹھ جاتی ہیں، زمین کی طرف نہیں جاتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات عظمت، بلندی اور کبریائی سے موصوف

۱۔ شرح الطحاویۃ، ص ۲۸۱ ۲۔ تفہیم القرآن، ۶/۴۹

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اس کے ذکر کے وقت آسمان کی طرف آنکھوں کا اٹھ جانا ایک قدرتی امر ہے۔ شاید اسی لیے من فی السماء فرمایا گیا ہے۔"(۱)

ان مشاہیر کے اقوال سے یہ بات علیٰ رغم انف المعاندین ثابت ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ''علو ذاتی'' فطرت انسانی بالضرورت جانتی ہے۔ اگر چہ ان درج بالا اقوال میں مخالف مطلب باتیں بھی موجود ہیں مگر ہم ان سے صرف نظر کرتے ہیں۔

حدیث الجاریہ دلیل ہے

اللہ تعالیٰ کے علو ذاتی کو اہل سنت کے اکابر فطرت انسانی کا ضروری تقاضا قرار دیتے ہیں۔ اس بات کی زبردست شہادت حدیث الجاریہ ہے جو مسلمان نہیں تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب وہ لائی گئی۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا: ''این اللہ''؟ یعنی اللہ کہاں ہے؟ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کر کے کہا ''فی السمآء'' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابیؓ سے فرمایا کہ ''اعتقھا فأنھا مؤمنة'' یعنی اس لونڈی کو آزاد کر دو، یہ مسلمان ہے۔

امام ابوسعید دارمیؒ نے اس حدیث سے دو باتوں پر استدلال کیا ہے۔ ۱- ایک یہ بات کہ جو آدمی یہ بات نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی جانب میں ہے، تو وہ شخص مسلمان نہیں ہے۔ اور اگر ایسا شخص غلام ہو، تو جس آزادی میں رقبہ کے ساتھ ''مؤمنہ'' کا بھی قید ہو، تو اس سے کفارہ پورا نہیں ہو سکتا، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایمان کی علامت کو یہ قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔

۲- دوسری یہ بات کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا این سے سوال کرنا، ان لوگوں کی تکذیب ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے۔ أین سے موصوف نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ لفظ اس ذات کے لیے مستعمل ہوتا ہے جو ہر جگہ نہ ہو۔

> "ففی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھذا دلیل علیٰ ان الرجل اذا لم یعلم ان اللہ عزوجل فی السمآء دون الارض فلیس بمؤمن ولو کان عبدا فأعتق لم یجز فی رقبة مؤمنة اذ لا یعلم ان اللہ فی السمآء الا تریٰ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل امارة ایمانھا معرفتھا ان اللہ فی السمآء وفی قول رسول اللہ علیہ الصلوٰة والسلام این

۱- ضیاء القرآن، ۳۲۰/۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الله؟ تكذيب لقول من يقول وهو في كل مكان لايوصف بأين لان شياء لا يخلو منه مكان يستحيل أن يقال اين هو ولا يقال الا لمن هو في مكان يخلو منه مكان." (۱)

اور شیخ ابوالقاسم اصفہانی نے ایک دوسرے طریقے پر لکھا ہے:

"فحكم النبي عليه الصلوٰة والسلام بايمانها حين قالت ان الله في السمآء ويحكم الجهمية بكفر من يقول ذلك." (۲)

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لونڈی کو اس بات پر کہ "اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے" مسلمان قرار دیا۔ لیکن فرقہ جہمیہ اس آدمی کو کافر قرار دیتے ہیں جو یہ بات کہے۔ شیخ ابوالفرج الشیرازی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں تین دلائل ہیں۔

۱- ایک یہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں لفظ أین کا استعمال کیا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس لفظ کا استعمال نہیں ہوسکتا، کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے۔

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ اس لونڈی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ اوپر عرش پر ہیں اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کو اس قول پر برقرار رکھا۔

۳- تیسری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس لونڈی کو اس اعتراف کی بنا پر مؤمنہ قرار دیا، اور اشاعرہ کے نزدیک جو آدمی یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے تو وہ کافر ہے۔

"فمن الخبر ثلاثة أدلة أحدها انه قال "اين الله" وعندهم لا يقال "اين الله" لان عندهم ان الباري تعالىٰ ليس في مكان دليل ثان من الخبر ان الجارية اشارت الى السماء فثبت ان الله تعالىٰ علىٰ العرش واقرّها النبي عليه الصلوٰة والسلام علىٰ ذلك دليل ثالث من الخبر على انه جعلها باعترافها بذالك مؤمنة وعند الاشعرية ان من قال ان الله تعالىٰ علىٰ عرشه فهو كافر." (۳)

اس سے پہلے ہم "اینیت" پر تفصیل سے لکھ چکے ہیں۔ یہاں صرف دو باتیں بطور اختصار پیش کرتے ہیں۔

۱- الرد علی الجہمیہ ص ۶۷ ۲- الحجہ ۲/ ۹۷ ۳- التبصرۃ ص ۱۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱- ایک یہ کہ بہت سارے علماء اطلاق کے درجے میں علو باری تعالیٰ کے منکر پر کفر کا حکم کرتے ہیں۔

"ولذالك قال جمع من اهل العلم، من انكر علو الذات لله علىٰ خلقه مع توافر هذه النصوص والادلة وادعى ان الله تعالىٰ حال فى كل مكان واعتقد ذلك فانه يكفر." (۱)

لیکن تقیید کے درجے میں اشاعرہ کو علو کے انکار پر کافر نہیں قرار دیتے۔

"وان لم يكفر ائمة السنة الا شاعرة مع انهم يعتقدون نفى علو الذات عن الله مع توافر الأدلة و كثرتها." (۲)

اطلاق کے درجے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ بھی فرماتے ہیں۔

"ومن اعتقد انه ليس فوق السموات اله يعبد ولا علىٰ العرش رب يصلى له ويسجد وان محمدا لم يعرج به الى ربه ولا نزل القرآن من عنده فهو معطل فرعونى ضال مبتدع." (۳)

مگر تقیید کے درجے میں وہ اشاعرہ وغیرہ کی تکفیر نہیں کرتے، تفصیل اس بات کی گزر گئی ہے۔ یہاں صرف تنبیہ کرنا مقصود تھا۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث الجاریہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے علو ذاتی انسان کی فطرت میں ہے اور اس کو وہ بالضرورت جانتا ہے مگر بعض لوگوں نے اس بات پر "سجدہ" سے معارضہ کیا ہے۔ حالانکہ یہ بات قطعاً نہیں صحیح۔ اس کی عدم صحت کے بہت سے دلائل اور وجوہ ہیں۔ ہم بعض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۱- پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم نے دل کے بارے میں بات کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علو ذاتی کا طالب ہے۔ اس آدمی نے سر کی بات کی ہے کہ اس کو معبود کے لیے زمین پر رکھتے ہیں۔ دیکھئے مدعی کیا ہے، دلیل کونسی ہے؟ سر کو زمین پر رکھنے سے اگر یہ لازم آتا ہے کہ معبود نیچے ہے تب تو چاند، سورج اور ستاروں کے پرستار کیا کریں گے؟ وہ بھی تو سجدہ کرتے تھے، یوسف علیہ السلام کو ان کے والدین اور بھائیوں نے سجدہ کیا، تو کیا وہ ان کو نیچے زمین کے اندر سمجھتے تھے؟ ایسی بات کرنا پاگل پن ہی ہے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ سجدہ صرف اظہار تضرع و عاجزی ہے، اس میں طلب اور قصد کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔ دعاء میں قصد اور طلب اصل ہے۔ معارضہ تب صحیح تھا اگر دونوں ایک ہی مقصود کے لیے ہوتے مگر ایسا

۱- اللآلی البہیۃ، ۱/۴۴۲ ۲- ایضاً ۳- الکلمات، ص ۳۰۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے۔ ورنہ پھر ایسا ہی سوال قیام ورکوع کے بارے میں بھی کھڑا ہوگا۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ بندہ جتنا زیادہ سجدہ میں عاجزی کرتا ہے، اس کا دل اتنا ہی علو باری تعالیٰ کا زیادہ طالب بن جاتا ہے یہ عام مشاہدہ کی بات ہے کہ آدمی جس آدمی کی جتنی تعظیم کرتا ہے اتنا ہی وہ ان کے سامنے نظروں کو نیچے رکھتا ہے۔ اس کے پاؤں پڑتا ہے اس کی قدم بوسی کرتا ہے۔

ان میں سے کوئی بات ایسی نہیں ہے جو اس مطلب پر دلالت کرے کہ اس کا محبوب نیچے اور اسفل مقام میں ہے۔ جو آدمی بھی ان وجوہات پر غور و تامل کرے گا۔ وہ اس معارضہ کو یقیناً باطل قرار دے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ''فطرت انسانی کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہو'' یہ بات دلائل سے ثابت ہوگئی کیونکہ بے دین لوگ بھی اوپر کی طرف منہ کر کے ہاتھ اٹھا کر دعاء کرتے ہیں۔ کما حکی ابن فضلانؒ اور قصہ ابوالمعالی جوینیؒ اس پر دلیل ہے۔

مشاہیر اور اکابر کی یہی رائے ہے اور نصوص شریعت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے۔ اب قارئین فیصلہ کر سکتے ہیں کہ مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ کی بات بے دلیل ہے۔ یا ڈاکٹر صاحب کا یہ دعویٰ کہ ''انسانی فطرت کو اس بات پر دلیل بنانا بے دلیل اور تکلف محض ہے۔'' دلائل تو ہم نے چار پیش کیے ہیں۔

جو احباب محترم کے مزاج اقدس کو جانتے ہیں وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ کسی مقام سے بلا تبصرہ صرف اس وقت گزرتے ہیں جب ان کا جعبہ خالی ہوتا ہے اور اس میں کوئی گولی نہیں ہوتی اس مقام سے وہ بالکل خاموش گزرے ہیں۔ ممکن ہے اس نے خورشید کا شعر گنگنایا ہو:

ہر جبر سے خاموش گزر آئے کہ افسوس
جان بھی ہمیں درکار تھی عزت کے علاوہ

چوتھی بات کا جواب

ڈاکٹر صاحب اس عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ

''علامہ (ابن) عثیمینؒ وغیرہ کی بات کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ابھی اوپر یہ بات گزری ہے کہ عرش پر اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص عظیم الشان تجلی ہے جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہیں۔''(۱)

اس حوالے سے اگرچہ ہم گزشتہ صفحات میں تفصیل سے لکھ چکے ہیں مگر چونکہ ڈاکٹر صاحب نے یہاں پھر اس بات کا تذکرہ چھیڑ دیا ہے۔ اس لیے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش ہوں گی۔

۱۔ سلفی عقائد ص ۷۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اس قول کا مأخذ

ڈاکٹر صاحب نے یہ بات پیش کی تو ہے مگر کسی مأخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی اکثر تحقیقات چونکہ معاصر علماء سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ سلف کی کتابوں کو وہ ہاتھ نہیں لگاتے، معاصر علماء میں یہ بات مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:

''خدا کے استواء علی العرش کی تفصیلی کیفیت کو سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق کے بعد کسی مقام کو اپنی اس لامحدود سلطنت کا مرکز قرار دے کر اپنی تجلیات کو وہاں مرتکز کر دیا ہو، اور اسی کا نام عرش ہو، جہاں سے سارے عالم پر وجود اور قوت کا فیضان ہو رہا ہو، اور تدبیر امر فرمائی جارہی ہو۔''(۱)

مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ پر مختصر اور جامع تبصرہ مولانا اسماعیل سلفیؒ نے فرمایا ہے کہ

''وہ ایسی شخصیت ہے کہ جس کو علم کی شاہراہ عام پر بھی ٹھوکر لگ جاتی ہے۔''

واقعۃً بھی ایسا ہی ہے۔ اب آپ اوپر درج عبارت میں دیکھ لیں۔

۱- استواء کے ساتھ ''تفصیلی'' کا لفظ لگا دیا ہے کہ ''خدا کے استواء علی العرش کی تفصیلی کیفیت کو سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے''۔ علماء اہل سنت کا تو قول ہے کہ '' والکیف مجھول '' جیسا کہ امام مالکؒ اور ربیعہؒ وغیرہ سے منقول ہے مگر مولانا مرحوم تفصیلی کیفیت کو مجہول کہتے ہیں۔

۲- پھر بات خدا کے استواء علی العرش کی ہے۔ جواب میں تجلیات کے مرتکز کرنے کا کوئی مقام یاد کیا ہے۔ تو کیا وہ خدا کے استواء علی العرش کا مصداق ہو سکتے ہیں اور کیا استواء تجلیات کے ارتکاز کا نام ہے؟۔

۳- پھر تجلیات کے اس مرکز کو بھی ان الفاظ میں یاد کیا ہے ''بہت ممکن ہے...... اسی کا نام عرش ہو۔'' انا للہ وانا الیہ راجعون۔ یعنی وہ بھی امکان کی حد تک عرش ہے۔ پھر عرش کدھر ہے؟ ہے بھی یا نہیں۔

۴- پھر لکھا ہے کہ اس مرکز سے عالم پر وجود اور قوت کا فیضان ہو رہا ہو، اور تدبیر امر فرمائی جارہی ہو۔

احباب دیکھ لیں ان چاروں باتوں میں کوئی ایک بات بھی اہل سنت کا عقیدہ نہیں ہے۔

مگر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحبؒ نے بھی اسے اپنی شہرۂ آفاق تفسیر میں پیش کیا ہے۔

چہ مستی ہست ندانم کہ روبما آورد
کہ بود ساقی واین بادہ از کجا آورد؟

۱- تفہیم القرآن، ۲/۳۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

لیکن ڈاکٹر صاحب اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی تحریر میں فرق یہ ہے کہ مولانا مودودیؒ نے اسے بطور احتمال رکھا ہے۔ مگر محترم نے اسے قطعی مراد الٰہی قرار دیا ہے۔ ہم یہ بات پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ جن علماء نے تاویل کی اجازت دی ہے وہ بھی اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مؤول آدمی اس تاویل کو یقینی مراد الٰہی نہیں بتائیں گے۔ بلکہ اس کو صرف احتمال کے درجہ میں رکھیں گے۔ محترم ڈاکٹر صاحب نے اس کا خیال یہاں بھی نہیں رکھا ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ مولانا مودودیؒ کی بات ابوحامد غزالیؒ سے ماخوذ ہے۔ مگر اس میں تجلی کا ذکر نہیں ہے۔

"تاویل لفظ الاستواء علیٰ العرش بانه اراد به النسبة الخاصة التی للعرش ونسبته ان الله تعالیٰ یتصرف فی جمیع العالم ویدبر الامر من السماء الی الارض بواسطة العرش فانه لا یحدث فی العالم صورة مالم یحدثه فی العرش." (۱)

اگرچہ اس میں بعض اضافے اس نے ذکر کیے ہیں۔ جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں۔

تاویل کے تین درجات

چونکہ یہ بحث ابوحامد غزالیؒ سے ماخوذ ہے اس لیے ہم ان کی عبارت سے ڈاکٹر صاحب کی تغلیط کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ

"تاویل کے تین درجات ہیں۔ ۱- تاویل العامی، یہ حرام ہے کیونکہ اس میں سرے سے صلاحیت ہی نہیں ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے وہ آدمی جو تیراکی نہ جانتا ہو، سمندر میں غوطہ زنی کرے۔ ۲- تاویل العالم مع العامی، یہ بھی ممنوع ہے یہ ایسا ہے جیسے ماہر تیراک بچے کے سامنے غوطہ زنی کرے، یہ اسے ہلاک کرنے کا سبب ہوگا۔ ۳- العالم مع نفسہ ہے۔ اس کے پھر تین درجات ہیں۔ کیونکہ جو مراد و مفہوم لفظ استواء اور فوق سے ان کے دل میں آیا یا تو قطعی ہوگا یا مشکوک یا پھر مظنون۔ اگر وہ قطعی ہے تو اس کا اعتقاد رکھے اور اگر مشکوک ہے تو اس سے اجتناب کرے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کے مراد پر تحکم نہ کرے اور اگر وہ مراد و مفہوم مظنون ہو، تو پھر سمجھنا چاہیے کہ ظن کے دو متعلق ہے۔ ۱- ایک یہ کہ جو معنیٰ اس کو معلوم ہوا ہے کیا وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں جائز ہے یا محال؟ ۲- دوسرا یہ ہے کہ وہ اس کے جواز کو تو قطعی جانتا ہو، مگر یہ نہ جانتا

۱- الجام العوام، ص ۵۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مراد ہے یا نہیں؟ اول کی مثال یہ ہے کہ وہ لفظ فوق کی تاویل علوئے معنوی سے کرتا ہو جیسے بادشاہ وزیر سے فوق ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ معنوی فوقیت اللہ تعالیٰ کے تو بہر حال ثابت ہے۔ مگر قرآنی آیت یخافون ربھم من فوقھم (۱) میں فوقیت سے علوئے معنوی ہے یا کوئی اور شایان شان معنیٰ؟ اس میں تردد ہے۔ دوسرے کی مثال تاویل لفظ استواء علی العرش ہے کہ اس کو عرش سے خاص نسبت ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام عالم میں تصرف اور آسمان سے زمین تک کی تدبیر عرش کے واسطے سے کرتے ہیں۔ وہ کوئی کام عالم میں نہیں کرتا جب تک عرش میں اس کو پیدا نہ کرے جیسا کہ کاتب اس وقت تک خط بیاض پر نہیں لکھ سکتا جب تک دماغ میں اس کی صورت پیدا نہ کرے۔ تو گویا عرش ایسا ہوا جیسے انسانی بدن میں دماغ ہوتا ہے۔ اب عرش کی ایسی نسبت اللہ کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ یہ پھر فی نفسہ وجوب کی بنا پر ہو یا عادت کے جریان پر ہو، کہ اس کا خلاف محال نہ ہو۔ جیسے انسان کے لیے تدبیر بواسطہ دماغ ممکن ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ کے پاس قدرت ہے کہ اس کو بغیر دماغ کے بھی تدبیر پر قادر بنائے۔ لیکن اگر وہ ارادہ ازلیہ کے سبقت کے بنا پر ہو تو پھر اس کا خلاف ممتنع ہو گا۔ مگر اس میں قدرت کی کمی کا کوئی شائبہ نہیں ہوگا۔ اب اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس طرح کی نسبت کو ثابت کرنا اگرچہ عقلاً جائز ہے مگر کیا وہ فی الواقع موجود ہے؟ اس میں ناظر متردد ہوتا ہے۔ وہ بعض اوقات اس کے وجود کا گمان کرتا ہے۔ یہ مظنون کی مثال ہے نفس معنیٰ میں اول مثال ہے مظنون کا کہ یہ معنیٰ اس لفظ سے مراد ہے یا نہیں۔ اگرچہ معنیٰ فی نفسہ صحیح اور جائز ہو۔ نفس میں ایسے گمان وارد ہوتے ہیں مگر اس پر دو باتیں لازم ہیں۔ ۱- ایک یہ ہے کہ چونکہ اس میں غلطی کا امکان ہے اس لیے اس پر جزم نہیں کرنا چاہیے۔ ۲- دوسری بات یہ ہے کہ اس نے اگرچہ اس کو ذکر کیا ہے مگر اس کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ مراد استواء سے فلاں مفہوم ہے۔ اس لیے کہ یہ علم کے بغیر حکم کرنا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ میرا گمان یہ ہے کہ اس صورت میں وہ صادق ہوں گے۔

پوری عبارت تو طویل ہے۔ آخری ٹکڑا ملاحظہ ہو:

”ھذا مثال الظن فی نفس المعنیٰ والاول مثال الظن فی کون المعنیٰ مراداباللفظ مع کون المعنیٰ فی نفسه صحیحا جائزا وبینھما فرقان، لکن لکل واحد من الظنین اذا انقدح فی النفس وحاك فی الصدر فلا

۱- النحل: ۵۰

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

یدخل تحت الاختیاردفعه عن النفس ولا یمکنه ان لا یظن فان للظن اسبابا ضروریة لایمکن دفعها ولا یکلف الله نفسا الا وسعها لکن علیه وظیفتان احدهما ان لا یدع نفسه تطمئن الیه جزما من غیر شعور بامکان الغلط فیه ولا ینبغی ان یحکم من نفسه بموجب ظنه حکما جازما والثانیة انه ان ذکره لم یطلق القول بان المراد بالاستواء کذا او المراد بالفوق کذا لانه حکم بما لا یعلم وقد قال الله تعالیٰ "ولا تقف ما لیس لك به علم." (اسراء :٣٦)لکن یقول انا اظن انه کذا فیکون صادقا فی خبره عن نفسه." (١)

اس عبارت سے یہ بات روشن ہوگئی کہ مولانا مودودیؒ نے چونکہ ابو حامد غزالیؒ کی کتاب پڑھی ہے اس لیے تجلی کے توجیہ کو احتمال کے درجے میں رکھا، مگر ڈاکٹر صاحب تو صاحب تفہیم کے خوشہ چین ہے۔ اس لیے اس ڈگر سے جوش تحقیق میں دو قدم آگے بڑھ گئے، مگر ہمارے نزدیک یہ بحث بنیاد ہی سے غلط ہے۔

اگر نصوص سے اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کے ساتھ ایسی نسبت ثابت بھی کر دی جائے۔ تب بھی استواء علی العرش کا یہ مفہوم متعین کرنا تحریف قرآن ہے۔ اس لیے کہ ان قرآنی الفاظ میں اس مفہوم کا احتمال ہی نہیں ہے۔ ایسی ہی تاویلات کرنے کو تفسیر بالرائی کا نام اصول تفسیر میں دیا گیا ہے جیسا کہ احباب جانتے ہیں۔

باطنی تاویل کا نمونہ

ہم نے پچھلے صفحات میں باطنی تاویلات کی حقیقت پر بحث کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب اس بات کے منکر ہیں کہ اشاعرہ کی تاویلات باطنیوں کی تاویلات کی طرح ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔" مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ خود بھی باطنیوں کی تاویلات کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔ گزشتہ صفحات میں محترم نے عبدالعزیز بخاری کی عبارت نقل کی ہے کہ

"یقبل کل تاویل احتمله ظاهر اللغة ولا یرده الشرع ولا یقبل تاویلات الباطنیة التی خرجت عن الوجوه التی یحتملها ظاهر اللغة اکثرها مخالفة للعقل والآیات المحکمة لانها ترك القرآن لا تاویل"

ہر وہ تاویل قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال رکھتا ہو، اور شریعت کے

۱- الجام العوام، ص ۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مخالفت بھی نہ ہو۔ باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو اور جو عقل اور محکم آیات کے مخالف ہوں وہ قابل قبول نہیں کیونکہ وہ درحقیقت ترک قرآن ہے۔ تاویل نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ عبدالعزیز بخاریؒ کی اس درج شدہ عبارت میں تین باتیں یا شرائط موجود ہیں۔

۱- ایک یہ بات ہے کہ وہ تاویل ظاہر لغت سے مخالف نہ ہو بلکہ وہ اس کا متحمل ہو۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ وہ تاویل عقل کے بھی مخالف نہ ہو۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ وہ تاویل آیات محکمات کے بھی مخالف نہ ہو۔ باطنی تاویلات ان تینوں کے مخالف ہوتی ہیں۔ اس لیے اہل سنت کے ہاں وہ قابل قبول نہیں ہے۔

اب اس اصول پر ڈاکٹر صاحب کی اس تاویل کا جائزہ لیتے ہیں۔ تو وہ عین باطنی تاویلات کا نمونہ ہے۔ ذرا تفصیل ملاحظہ کرتے ہیں۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ آیت "الرحمن علی العرش استویٰ" میں کون سا لفظ ہے جس کا لغت کے اعتبار سے معنیٰ "تجلی" ہے۔ لغت کی تمام کتابیں اگر نہیں ہے تو صرف تاج العروس اور لسان العرب کوئی صاحب سامنے رکھ لے پھر ان چار لفظوں کی تحقیق کر لے اسے معلوم ہو جائے گا کہ ظاہر لغت میں اس مفہوم کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ پھر امہات تفاسیر کو اٹھا کر دیکھ لیں وہاں سے بھی مایوسی ہوگی۔ ابن ابی حاتم، ابن جریر، تفسیر مقاتل، تفسیر عبدالرزاق وغیرہ میں اقوال صحابہ وتابعین بھی ملتے ہیں۔ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں ملے گی تو اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ پہلی شرط مفقود ہے۔

یہاں اس بات کا بھی خیال رہے کہ عربی زبان پر سب سے زیادہ گرفت رکھنے والے اور اس کے اداشناس، خالص عربیت میں پلنے والے، قرائن کلام کو سب سے زیادہ قریب سے دیکھنے والے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم ہی تھے۔ بعد والے ان کے مقابلے میں عربیت کے طفل مکتب ہیں۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ یہ عقل کے بھی مخالف ہے اللہ تعالیٰ کوئی ایسی بے بس ذات تو نہیں ہے کہ عالم کے سارے امور کی تدبیر اس تجلی کے سپرد کرے، آخر ان کو کیا پڑی ہے کہ عالم کے تمام امور سے اپنے آپ کو فارغ کرلے؟ پھر یہ بات نصوص میں وارد ہوتی، تو ہم آپنے آپ کو بے علم قرار دے کر مطمئن کر سکتے تھے۔ مگر جب آپ اپنی طرف سے ان کے لیے کوئی بات ثابت کرتے ہیں تو وہ محض عقل کی بنا پر ہوگی۔ اور عقل اس "تاویل" کی کوئی مصلحت نہیں سمجھ سکتی۔ جس اللہ تعالیٰ کے لیے ہر فعل کے وقت صرف کلمہ "کن" کافی ہو، وہ آخر اس تجلی کو تمام امور کی تدبیر کیوں سپرد کریں گے۔ یہ بات بالکل خلاف مصلحت ہے جس کو عقل کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مطابق ثابت کرنا ڈاکٹر صاحب پر لازم ہے۔ابو حامدؒ غزالی نے لکھا ہے کہ

"فاذا اثبات هذه النسبة لله تعالىٰ مع العرش في تدبير المملكة بواسطته و ان كان جائزا عقلا فهل واقع وجودا." (۱)

اپنے احباب ادھر ایک اور بات نوٹ فرمالیں کہ اشاعرہ کے مذہب میں جو لوگ اسباب میں طبعی تاثیر مانتے ہیں وہ کافر ہیں اور دیگر لوگ تاثیر کے قائل ہیں۔مگر اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان اسباب میں مودع مانتے ہیں۔اشاعرہ کے نزدیک وہ لوگ فاسق ہیں۔ابو البقاءؒ نے شرک کی چھ اقسام بیان کی ہیں۔پانچویں قسم اس کے الفاظ میں یہ ہے کہ

"وهو اسناد التاثير للاسباب العادية كشرك الفلاسفة والطبايعين ومن تبعهم علىٰ ذلك." (۲)

پھر لکھا ہے کہ پہلی چار اقسام کا حکم کفر ہے۔چھٹی قسم کفر نہیں ہے معصیت ہے۔پانچویں قسم کے بارے میں لکھا:

"وحكم الخامس التفصيل فمن قال في الاسباب العادية انهاتؤثر بطبعها فقد حكم الاجماع علىٰ كفره ومن قال انهاتؤثربقوة او دعها الله فيها فهو فاسق." (۳)

اس کا ترجمہ اوپر موجود ہے۔آگے لکھا ہے کہ اشیاء پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں، یہ اجراء عادت کے طور پر ہے۔اللہ تعالیٰ اثر سبب کے استعمال کے بعد پیدا کرتا ہے۔یہ ابوالحسن اشعریؒ کا اصل ہے۔

"والقول بان لا تاثير لشيء في شيء اصلا ومايرى من ترتب الآثار علىٰ الاشياء انما هو بطريق اجراء العادة بان يخلق الاثر عقيب مايظن به سببا مبني علىٰ اصل الاشعري." (٤)

اب احباب اندازہ کریں جو مذہب اسباب عادیہ میں تاثیر ماننے والے لوگوں کی تکفیر کرتا ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ وہ خیال کرتے ہیں اگر اسباب میں تاثیر مان لی جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وہ منقطع ہو جائیں گے۔اس لیے تفتازانیؒ نے ان کو جواب دیا کہ

"وتقرر ايضا ان ماسوى الله محتاج اليه تعالىٰ في جميع ماله من القوى

۱-الجام العوام،ص ۵۱ ۲-الکلیات،ص ۲۱۶

۳-ایضاً ۴-ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وغیرھا فی الحصول والبقاء فلایکون تاثیر قدرۃ اللہ منقطعا فی کل حال عن تاثیر الموثرات فصدورما صدر عنھا ایضا یلزم ان یکون بقدرۃ اللہ." (۱)

تو کیا جو لوگ "عالم پر وجود اور قوت کا فیضان" اور تمام امور عالم کی تدبیر عرش پر موجود تجلی کی طرف منسوب کرتے ہوں اور ان کو اس کا کرشمہ سمجھتے ہوں تو کیا اشاعرہ کا وہ فتویٰ ان لوگوں پر لاگو نہیں ہوتا؟ کیا ادھر بھی انقطاع کا وہ اعتراض وارد نہیں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ اس رائے سے اشاعرہ کی نظر میں خطرناک ہے۔ مگر تعجب تو یہ ہے کہ آج یہ لوگ ان کے وکیل بنے ہیں۔

مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں
پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں

۳- تیسری بات یہ ہے کہ یہ تاویل قرآن مجید کی محکم آیات کے خلاف ہے۔ سات آیتیں تو استواء علی العرش کی ہیں جن کو ہم نے قریب ہی ایک ترتیب سے لکھ دیا ہے۔ دو آیات فوقیت کی ہیں جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی نہیں بلکہ خود اللہ تعالیٰ کی ذات اوپر موجود ہے۔

وھو القاھر فوق عبادہ (انعام: ۱۸) اور یخافون ربھم من فوقھم (النحل: ۵۰)

حدیث میں بھی آتا ہے: لقد حکمت فیھم بحکم الملک من فوق سبع سموات (۲)

اور حدیث زینبؓ کا قول ہے: "وزوجنی اللہ من فوق سبع سموات (۳)

دو آیات میں تصریح ہے کہ وہ آسمان میں ہے۔

أأمنتم من فی السماء (الملک: ۱۶) اور أأمنتم من فی السماء (الملک: ۱۷)

اور صحیح حدیث میں ہے کہ "الا تأمنونی وانا أمین من فی السماء."

اور ایک اور حدیث میں آتا ہے: "ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء (٤)"

اور ایک اور حدیث میں ہے۔ "والذی نفسی بیدہ ما من رجل یدعوا امرء تہ الی فراشھا فتابی علیہ الا کان الذی فی السماء ساخطا علیھا." (٥)

اس طرح کی بے شمار محکم آیات اور صحیح احادیث ہیں جن کے خلاف یہ تاویل پڑتی ہے۔ تمام آیات ہم

۱- الکلیات، ص ۲۱۷ ۲- النسائی ۳- صحیح البخاری
۴- ترمذی ۵- مسلم

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے پیچھے لکھ دی ہیں۔

اس تحقیق سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب کی پیش کردہ تاویل لغت کے مطابق نہیں ہے۔ عقل کے خلاف ہے اور محکم نصوص کے بھی خلاف ہے۔ ایک بات اضافی یہ ہے کہ اجماع امت کے بھی خلاف ہے۔ حافظ ابونعیم اصفہانیؒ فرماتے ہیں:

"واجمعوا علیٰ ان الله فوق سمواته عال علیٰ عرشه، مستو علیه لا مستول علیه کما تقول الجهمية انه بکل مکان خلافا لما نزل فی کتابه "أأمنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض فاذا هی تمور (الملك:١٦) اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه (فاطر:١٠) الرحمن علیٰ العرش استویٰ (طه:٥) له العرش المستویٰ عليه." (١)

یعنی یہ تاویل اجماع امت کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر دنیا میں باطنی تاویل کا کوئی نمونہ موجود ہے تو وہ یہی ہے۔

اس مبحث سے یہ بات بھی روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب کو جو مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ کی بات بری لگی تھی تو اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ اگر باطنی تاویلات کا راستہ بند ہوگیا تو وہ خود کدھر جائیں گے؟

پچھلے صفحے پر لکھا تھا کہ "غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین و آسمان کا فرق ہے" مگر یہاں جو تاویل اس نے پیش کی، وہ عین باطنی کا تاویل نمونہ ہے۔

نصوص ظاہر پر محمول ہیں

یہ بات ہم بارہا لکھ چکے ہیں کہ قرآن وسنت کی نصوص ظاہر اور عموم پر ہی محمول ہوں گی الا یہ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس میں تخصیص وغیرہ کریں۔ اشعریؒ نے لکھا کہ

"حكم كلام الله تعالیٰ ان يكون علیٰ ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشیء عن ظاهر الی المجاز الا بحجة." (٢)

اللہ تعالیٰ کے کلام کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے ظاہر اور حقیقت پر محمول کیا جائے اور کوئی کلام حقیقت سے مجاز کی طرف صرف اسوقت خارج ہوتا ہے جب حجت مل جائے۔

۱۔ الحمویہ ص ۳۵۴، ۳۵۵ ۲۔ شرح الابانۃ ۲/۱۰۰۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شیخ ابو عمر الدانیؒ لکھتے ہیں:

"والكتاب والسنة علىٰ ظاهرهما وعمومها الا ماخصه الرسول ببيان او خبر اوفسر مشكله او اعلم بمنسوخه اواوقف علىٰ ناسخه او قام الدليل علىٰ ذلك من سنة اواجماع فاذا اعلم الرسول بذالك او علم من احدىٰ هذه الجهات التى تقوم بها الحجة لم يرد عام منه الا خاص ولا خاص منه الا عام." (۱)

قرآن وسنت کی نصوص اپنے ظاہر اور عموم پر ہوں گی۔ مگر یہ کہ اس کو رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام خاص کرلیں اپنے بیان سے یا خبر سے یا اس کے مشکل کی تفسیر کرے، یا اس کے منسوخ کا علم دے، یا وہ اس کے ناسخ پر واقف کر جائے یا سنت سے اس بات پر دلیل قائم ہو جائے یا پھر اجماع سے، جب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام خبر دے یا وہ ان جہات میں سے جن سے حجت قائم ہو جاتی ہے کسی جہت کو جان لے، پھر عام سے صرف خاص مراد لیں گے اور خاص سے عام۔

لیکن بعض لوگ بلا وجہ ان میں تاویلات کرتے ہیں اور پھر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ان تاویلات میں کوئی خرابی نہیں دیکھتے۔ ہم کہتے ہیں کہ باطنی لوگ بھی اپنی تاویلات میں "کفر" نہیں دیکھتے۔ حالانکہ وہ صریح "کفر" ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اس علم سے دور ہیں جو مسلمانوں کو حاصل ہے۔ اسی طرح متکلمین بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار سے دور ہیں۔ اس وجہ سے وہ ان تاویلات میں کوئی خرابی نہیں دیکھتے۔ ابن الوزیر یمانیؒ لکھتے ہیں:

"أما الأمر الثاني وهو النقص في الدين برد النصوص والظواهر ورد حقائقها الى المجاز من غير طريق قاطعة تدل على ثبوت الموجب للتاويل الا مجرد التقليد لبعض أهل الكلام في قواعدلم يتفقوا عليها ايضاوافحش ذلك واشهر مذهب القرامطية الباطنية فى تاويل الاسماء الحسنىٰ كلها ونفيها عن الله على سبيل التنزيه له عنها وتحقيق التوحيد بذالك ودعوىٰ ان اطلاقها عليه يقتضى التشبيه وقد غلوا فى ذلك وبالغوا حتى قالوا انه لا يقال له موجود ولا معدوم بل قالوا انه لا يعبر

۱- الرسالۃ الواضحۃ، ص ۱۴۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عنه بالحروف." (۱)

دوسرا امر جو ہے تو وہ نقص فی الدین ہے۔ نصوص اور ظواہر کو رد کرنے کی بنا پر، اور ان کے حقائق کو مجاز کی طرف لوٹانے کی بنا پر، حالانکہ اس کا کوئی قطعی طریقہ ایسا نہیں ہے جو تاویل کے موجب کے ثبوت پر دلالت کرے، مگر وہ اہل کلام کی محض تقلید ہے۔ چند قواعد میں جن پر وہ خود متفق نہیں ہیں۔ اس بارے میں سب سے زیادہ فحش اور مشہور مذہب قرامطہ باطنیہ کا ہے کہ انہوں نے تمام اسماء حسنیٰ کی تاویل کی ہے، اور اللہ تعالیٰ سے ان کی نفی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ اسی سے تو وہ توحید کو محقق کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ان اسماء کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر اطلاق تشبیہ کا مقتضی ہے۔ انہوں نے اس میں غلو کیا ہے اور مبالغہ سے کام لیا ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ موجود کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی معدوم بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ ان کی ذات سے بالحروف تعبیر نہیں ہو سکتی۔

آگے ابن الوزیرؒ نے لکھا ہے کہ ان نصوص سے باطنیہ امام زمان مراد لیتے ہیں۔ اسی کو وہ اللہ قرار دیتے ہیں، مگر ہر مسلمان یہ جانتا ہے کہ یہ کفر صریح ہے۔

متکلم نصوص سے جاہل ہوتا ہے

ابن الوزیر یمانیؒ نے آگے پھر بڑے پتے کی بات کہی، ملاحظہ ہو:

"وانما علم هذا كل مسلم تطول صحبته لاهل الاسلام وسماع اخبارهم والباطنى الناشىء بين الباطنية لايعلم مثل ذلك فكذالك المحدث الذى قد طالت مطالعته للاثار قد يعلم فى تاويل بعض المتكلمين مثل هذا العلم وان كان المتكلم لبعده عن اخبار الرسول عليه الصلوٰة والسلام واحواله واحوال السلف قد بعد عن علم المحدث كما بعد الباطنى عن علم المسلم فالمتكلم يرىٰ ان التاويل ممكن بالنظرالى وضع علماء الادب فى شروط المجاز وذلك صحيح ولكن مع المحدث من العلم الضرورى بان السلف ما تأولوا ذلك مثل ما مع المتكلم من العلم الضرورى بأن السلف ما تأولوا الاسماء الحسنىٰ باامام

۱- ایثار الحق، ص ۱۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الزمان وان كان مجاز الحذف الذي تاولت به الباطينة صحيحا في اللغة عند الجميع لكن له موضع مخصوص وهم وضعوه في غير موضعه."(۱)

یہ بات ہر وہ مسلمان سمجھتا ہے جس کی صحبت طویل رہی ہو، مسلمانوں کے ساتھ اور ان کے آثار کے سننے کے ساتھ، مگر وہ باطنی شخص جو ان یعنی باطنیوں میں پلا بڑا ہو وہ اس جیسے مسائل کو نہیں جانتا، اسی طرح وہ محدث جس کی احادیث کا مطالعہ طویل و عمیق ہو وہ متکلمین کی تاویلات کو اس جیسے علم سے دیکھتے ہیں۔ اگرچہ متکلم نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اخبار اور احوال اور سلف کے احوال سے دوری کی بنا پر محدث کے علم کو نہیں جانتا جیسا کہ باطنی مسلمانوں کے علم سے دور ہوتا ہے۔ متکلم یہ خیال کرتا ہے کہ یہ تاویل ممکن ہے۔ ان شروط مجاز کی طرف دیکھتے ہوئے، جو علماء ادب نے مقرر کیے ہیں یہ درست ہے مگر محدث کے پاس علم ضروری ہوتا ہے کہ سلف طیب نے ان کی تاویل نہیں کی ہے جیسا کہ متکلم کے پاس علم ضروری ہوتا ہے کہ سلف نے اسماء حسنٰی کی تاویل امام الزمان سے نہیں کی ہے اور وہ مجاز الحذف جس کی بنا پر باطنیہ نے تاویل کی ہے وہ صحیح ہوتا ہے۔ لغت میں تمام لوگوں کے ہاں۔ مگر اس کے لیے خاص جگہ ہوتی ہے۔ انہوں نے اس کو غیر محل میں رکھ دیا ہے۔

ابن الوزیرؒ نے ایک دوسری جگہ بھی اس موضوع پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے، ملاحظہ ہو:

"فالمحدث لكمال معرفته بالاحوال النبوية يعلم ضروراتها التي حجدها كفر فيؤمن بهاويكل المشتبهات الى الله تعالىٰ ويلتزم من محارات العقول ومستبعداتها مالتزمه رسول الله عليه الصلوٰة والسلام وجاء به فيسلم من الكفر والمتكلم لبعده عن الاشتغال بعلم النقل ربّما يمكن الاستبعاد العقلي معه فاعتقد علما ضروريا من العقل ثم اعتقد المعلوم ضرورة من الدين آحادا لاجل تقصيره في البحث وشغله وقته بالنظر فيقع بذلك من الكفر او الاثم في اعظم خطر." (۲)

حاصل اس کلام کا یہ ہے کہ "محدث چونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے احوال کی معرفت رکھتا ہے اور نبوت کی ان ضرورات کو بھی جانتا ہے جن کا انکار کفر ہے۔ اس لیے وہ ان پر ایمان رکھتا ہے

۱- ایثار الحق، ص ۱۳۰　　۲- العواصم، ۲/۳۵۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور مشتبہات کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتا ہے۔ محارات اور مستبعدات میں سے وہ ان چیزوں کا التزام کرتا ہے جن کا التزام نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کیا تھا اور جن کو لیکر آئے تھے۔ اس کی وجہ سے وہ کفر سے سالم رہتا ہے۔ متکلم چونکہ منقول علم کی شغل سے دور رہتا ہے اس وجہ سے وہ بعض اوقات مستبعد چیز کو بھی عقلی علم کی ضرورت سمجھ لیتا ہے، پھر اس کے بعد دین سے بالضرورت معلوم حکم کو اخبار احاد قرار دیتا ہے۔ یہ صرف اس وجہ سے وہ کرتا ہے کہ اس نے منقول علم کے حصول میں تقصیر کا ارتکاب کیا ہے اور اس کا وقت نظری علوم میں مشغول ہوتا ہے۔ تو اس وجہ سے وہ کفر، یا گناہ کے وقوع سے بڑے خطرے میں ہوتے ہیں۔

اس بحث کا مقصود یہ ہے کہ اگر کچھ متکلمین ایسی تاویلات کو درست بھی قرار دیتے ہیں تو یہ کوئی خوشی کی بات نہیں ہے۔ ممکن ہے وہ جہل کی بنیاد پر اسے درست قرار دیتے ہوں کیونکہ ان کا رشتہ احادیث نبویہ اور نصوص قرآنیہ سے محض نام کا ہوتا ہے۔ اس بات کا اعتراف بڑے بڑے متکلمین نے کیا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

تنبیہ

بعض لوگوں نے تاویل کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔

۱-تاویل قریب۔

۲-تاویل بعید۔

۳-تاویل متعذر۔

اس تیسری قسم کو ویسے لکھ دیا ہے۔ یہ تاویل کی نیچے درج ہی نہیں ہوتا ہے۔ ابن الہمام حنفیؒ لکھتے ہیں:

"وقسموا التاويل الى قريب وبعيد ومتعذر وهو ما لا يحتمله اللفظ ولا يخفى انه ليس من اقسامه." (۱)

شوافع نے تاویل کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے ایک تاویل قریب، دوسری تاویل بعید، تیسری تاویل متعذر اور غیر مقبول۔ متعذر کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ تاویل ہے کہ لفظ جس کا احتمال نہ رکھے اور مخفی نہ رہے کہ یہ اصلاً تاویل کی اقسام میں سے نہیں ہے۔

پھر ابن الہمامؒ نے حنفی "تاویل" کی تعریف یہ کی ہے:

۱-التحریر، ۱/ ۱۹۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح." (۱)
یعنی ظاہر کو مرجوح احتمال پر محمول کرنا "تاویل" ہے۔
شارح ابن امیر الحاجؒ نے لکھا ہے:
"اذ من المعلوم ان ما لا يحتمله اللفظ اصلا لا يندرج تحت ما يحتمله مرجوحا." (۲)
یہ تو معلوم ہی ہے کہ لفظ جس مفہوم کا احتمال ہی نہیں رکھتا وہ محتمل مرجوح کے تحت درج نہیں ہو سکتا۔
پھر لکھا ہے:
"لان حمل الظاهر علىٰ مالايحتمله اللفظ لا يكون تاويلا اصلا." (۳)
کیونکہ ظاہر کا اس معنیٰ پر محمول کرنا جس کا لفظ احتمال ہی نہیں رکھتا تاویل بالکل ہے ہی نہیں۔
پھر انہوں نے شوافع کی بعید سے مثالیں نقل کی ہیں۔ جس کا یہاں نقل کرنا باعث تطویل لا طائل ہے۔
ہم کہنا یہ چاہ رہے ہیں کہ محترم ڈاکٹر صاحب نے جو مفہوم استوا کا مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ سے لیا ہے وہ تاویل قطعاً نہیں ہے کیونکہ لفظ اس کا احتمال ہی نہیں رکھتا۔ اور اگر کسی کو اس بات میں شک ہے تو وہ شخص یہ احتمال عربی زبان کے لغت و بلاغت سے نقل کر کے ثابت کر دیں۔
"غلبہ و استیلاء" کا مفہوم اگرچہ بعض اشعار سے زبردستی کشید کیا گیا ہے۔ مگر پھر بھی بعض لوگوں نے اسے تاویل قرار ہی دیا ہے مگر اس مفہوم کے لیے تو آیت کے الفاظ میں کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مزعوم توجیہ تاویل متعذر اور غیر مقبول ہے۔ جس کو قطعاً قبول نہیں کیا جا سکتا۔

ابو حامد غزالیؒ کا ایک قاعدہ

ابو حامد غزالیؒ نے تاویل کے بارے میں ایک قاعدہ لکھا ہے۔ اس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔ اس سے پہلے ماتن نسفی کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:
"والنصوص تحمل علىٰ ظواهرها والعدول الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وردالنصوص كفرا والحاد."
یعنی نصوص ظاہر پر محمول کیے جائیں گے اور ان کو معانی کی طرف لے جانا جس کا دعویٰ اہل

۱- التحریر، ۱/۱۹۷ ۲- ایضاً ۳- شرح التحریر، ۱/۱۹۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

باطن کرتے ہیں جو اصل میں ملحدین ہیں، الحاد ہے اور نصوص کو رد کرنا کفر ہے۔

اس پر شارح تفتازانیؒ نے لکھا ہے کہ

"مالم یصرف عنها دلیل قطعی کمافی الایات التی تشعر بظواهرها بالجهة و الجسمية و نحو ذلك." (۱)

جب تک دلیل قطعی (یعنی عقل) اس کا صارف موجود نہ ہو، جیسا کہ ان آیات میں ہے کہ جن کا ظاہری مفہوم جہت اور جسمیت کا مشعر ہو۔

مطلب یہ ہوا کہ اگر دلیل قطعی (یعنی عقل) صارف ہو، تب اس شخص کی وہ تاویل قبول ہو جائے گی۔ یہ تو خیر عام بات ہوئی۔ آگے چل کر انہوں نے صوفیہ کے بعض اشارات کو ملاحدہ کے ان مزعوم معانی سے الگ کرنے کے لیے جو عبارت لکھی ہے وہ سمجھنے کے لائق ہے۔ اس سے بات ذہن نشین ہو جاتی ہے۔ لکھا ہے کہ

"واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة علىٰ ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الىٰ دقائق تنكشف علىٰ ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان." (۲)

اور وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص ظواہر پر چلائے جائیں گے مگر اس کے باوجود اس میں بعض خفی اشارات ہوتے ہیں کچھ باریک باتوں کی طرف جو اہل سلوک پر منکشف ہوتے ہیں کہ ان اشارات اور ظواہر کے درمیان تطبیق ممکن ہوتی ہے۔ تو وہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی علامت ہے۔

اس سے یہ بات ذہن میں آ گئی ہے کہ صوفیاء نصوص کو ظواہر پر چلاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ کچھ خفی اشارات بھی بیان کرتے ہیں۔ اگر وہ ظاہر کو بالکلیہ ترک کر دیں تو ان میں اور باطنیہ میں پھر کوئی فرق نہیں رہے گا۔ یہی بات ملا علی قاریؒ نے ذرا وضاحت سے لکھی ہے:

"بخلاف ما ذهب اليه بعض الصوفية رحمهم الله تعالىٰ من ان النصوص علىٰ ظواهر العبارات الا ان فيها بعض الاشارات فهو من كمال الايمان." (۳)

خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ ملاحدہ اور صوفیاء کے تاویلات میں فرق ظواہر کو ترک کرنے اور نہ

۱۔ شرح العقائد ص ۳۸۱ ۲۔ ایضاً ۳۔ شرح الفقہ الاکبر ص ۲۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرنے کا ہے۔ ملاحدہ اسے بالکلیہ ترک کرتے ہیں، صوفیہ اسے ترک نہیں کرتے البتہ اس کے ساتھ بعض خفی اشارات بیان کرتے ہیں۔

پھر ملا علی قاریؒ نے اس کی ایک مثال پیش کی ہے کہ ابو حامد غزالیؒ نے حدیث لا تدخل الملئکة بیتا فیه کلب کی تشریح میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اس دل میں داخل نہیں ہوتی جس میں حیوانی صفات راسخ ہوں:

"کما نقل عن الامام حجة الاسلام ان فی قوله علیه الصلوٰة والسلام "لا تدخل الملئکة بیتا فیه کلب" اشارة الی ان رحمة الله لا تدخل قلبا ارتسخ فیه صفات سبعیة." (۱)

اب غزالی کا تو مطلب یہ نہیں ہے کہ اس حدیث کا ظاہر مفہوم متروک ہے۔

اس مبحث سے ملاحدہ اور صوفیاء کے اشارات واسرار کا فرق معلوم ہو گیا۔

ایک مثال آلوسیؒ سے بھی سنتے ہیں۔ وہ سورۃ رعد کی آیت "انزل من السمآء ماء فسالت اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا ومما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله" کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ

"السمآء سے روح القدس کا آسمان مراد ہے۔ "ماء" سے مراد علم کا پانی ہے۔ "اودیة" سے مراد دلوں کی وادیاں ہیں اور "النار" سے مراد عشق کی آگ ہے۔ اور "مما یوقدون علیه" سے مراد وہ معارف اور کشوف اور حقائق ومعانی ہیں جو عشق الٰہی کو بھڑکاتے ہیں۔" (۲)

اس کو تفسیر کرنے کے بعد "من باب الاشارات" میں ذکر کیا ہے۔ جس سے بات واضح ہو جاتی ہے۔

اب جناب ابو حامد غزالی کا قاعدہ ملاحظہ ہو:

"ولا بد من التشبیه علی قاعدة اخری وهو ان المخالف قد یخالف نصا متواترا ویزعم أنه مؤول ولکن ذکر تاویله لا انقداح له اصلا فی اللسان لا علیٰ بعد ولا علیٰ قرب فذالك کفر وصاحبه مکذب وان کان یزعم أنه موؤل مثاله ما رأیته فی کلام بعض الباطنیة ان الله تعالیٰ واحد بمعنی انه یعطی الوحدة ویخلقها وعالم بمعنی انه یعطی العلم لغیره ویخلقه ...... وهذا کفر صراح." (۳)

۱- شرح الفقہ الاکبر ص ۲۱۳ ۲- روح المعانی ۱۳۰/۱۳۸ ۳- فیصل التفرقۃ ص ۹۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہاں ایک دوسرے قاعدے پر تنبیہ کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ مخالف آدمی بعض اوقات نص متواتر کی مخالفت کرتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ نص مووّل ہے مگر اس کے تاویل کی ذکر کرنے کی کوئی وجہ زبان میں نہیں ہوتی نہ قریب اور نہ بعید۔ تو یہ کفر ہے اور اس کا مرتکب مکذب ہے۔ اگرچہ وہ اس کے مووّل ہونے کا زعم کرتا ہے۔ اس کی مثال وہ ہے جو میں نے بعض باطنیوں کی کتاب میں دیکھی کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے مگر اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ وحدت بخشتا ہے اور اسے پیدا کرتا ہے۔ عالم کا یہ مطلب ہے کہ وہ غیر کو علم دیتا ہے اور اسے پیدا کرتا ہے۔ یہ صریح کفر ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ باطنیہ کی طرح ظاہر کو بالکلیہ ترک کرتے ہیں وہ بھی ضلالت کے مرتکب ہیں اور جو لوگ بغیر کسی احتمال کے تاویلات کرتے ہیں وہ بھی ضلالت کے مرتکب ہیں۔ البتہ اس باب میں وہ باتیں بھی نظر میں رہیں جو ہم نے پہلے نقل کی ہیں۔ وبیدہ التوفیق۔

اب محترم اپنا راستہ متعین کرے اگر وہ "تجلی" کی اس صوفیانہ تاویل کو ظاہر مفہوم کے ساتھ لیتے ہیں۔ تو پھر وہ ہمارے مخالف نہیں ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کو پھر سمجھنے میں غلطی لگی ہے اور اگر ظاہر کے بالکلیہ ترک کے ساتھ قبول کرتے ہیں تو پھر باطنیت وضلالت ہی ہے کما مر۔ اور اگر وہ اسے صوفیانہ نہیں بلکہ متکلمانہ تاویل قرار دیتے ہیں تو پھر اس کی لغت اور محاورۂ زبان میں گنجائش نہیں ہے پہلے ان کو ثابت کر کے دکھائیں ورنہ ان شروط کے بغیر ایسی تاویل کرنا صریح ضلالت ہے۔

فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

تجلی کی حقیقت اور اشکال

دنیا میں اگر اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو تجلی دکھاتے ہیں تو اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ جس کی وضاحت کے لیے خود ڈاکٹر صاحب نے بھی بھرپور محنت کی ہے۔ پہاڑ پر تجلی کی وجہ بھی قرآن مجید میں موجود ہے اور وہ تجلی بھی چند لمحات کے لیے تھی مگر عرش پر تجلی کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اور محترم نے بھی اس کی کوئی وضاحت نہیں کی ہے۔ پھر وہ تجلی بھی دائمی ہوگی چند لمحوں کے لیے نہیں ہوگی اور وہ تجلی عین ذات الٰہی بھی نہیں ہے۔ تو پھر اس کی طرف تمام امور کی تدبیر کی نسبت کرنا کیونکر درست ہوگا؟

عرش کی عظمت کا اندازہ تو ایک دیوبندی شیخ کے الفاظ میں یہ ہے۔

"اتنی بات تو قرآن وحدیث سے ثابت ہے کہ عرش رحمٰن کوئی ایسی مخلوق ہے جو تمام آسمانوں اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زمین اور تمام کائنات عالم پر محیط ہے۔ سارا جہاں اس کے اندر سمایا ہوا ہے۔"(۱)

جب عرش اتنا عظیم ہو تو "تجلی" اس کے تمام حصوں پر ہو گی یا بعض پر۔ وفی کلیھما نظر. پھر اگر بعض حصے پر ہے تو کیا اس کی روشنی ستاروں کی روشنی سے بھی کمزور ہے؟ کہ اس کے اثرات زمین تک نہیں پہنچتے؟ ان سب کو ماننے اور تسلیم کرنے کے باوجود بھی ڈاکٹر صاحب نے طویل اور مشکل ترین راستہ جس وجہ سے اختیار کیا ہے۔ اس اشکال کا ازالہ پھر بھی نہیں کر سکے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ عرش پر یہ تجلیات الہیہ کہاں اور کس طرف سے پڑتی ہیں؟ اگر کائنات کے ہر حصے سے پڑتی ہو تب بھی اس پر بے شمار اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور اگر ایک خاص مقام سے پڑتی ہو تب اس مقام کا تعین ہونا چاہیے کہ وہ کونسا مقام ہے؟ اور اگر وہاں اللہ تعالیٰ کی ذات کی تجلی نہیں پڑتی بلکہ الگ تجلی اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہے تب آیت استواء سے اس کو کس طرح ثابت کریں گے؟ کیونکہ وہ تو صفت ہے اور یہ مخلوق۔

پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ایک مخلوق کے ذریعے سارے امور عالم کی تدبیر کا التزام کرنا پڑے گا۔ حالانکہ ماتریدیہ کے نزدیک تو "تکوین" صفت اس کام کے لیے ہے اور اگر یہ تجلی مخلوق ہے پھر تو وہ اللہ تعالیٰ کا عین نہیں ہے البتہ اس کا غیر ہے۔ کیونکہ مخلوق خالق سے غیر ہوتی ہے۔ پھر یہ کہنا کہ اس کی ذاتی حیثیت نہیں رہی، ایک بے بنیادسی بات ہے۔

۱- معارف القرآن، ۴/۵۰۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تجلی کی حقیقت اور ڈاکٹر صاحب

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

''تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو اپنی ذات کا عنوان اور اپنی معرفت کا اور اپنے احکام دینے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔ اس وقت اس شے کی اپنی مستقل حیثیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اس لیے جب اس حالت میں اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تو اس سے خود وہ شے مقصود نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی ذات مقصود ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شے خود خدا بن جاتی ہے۔ یا خدا اس میں حلول کر جاتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آگ دیکھی، تو اس طرف گئے، سمجھے کہ آگ ہے تاپنے کے لیے کچھ لے آئیں گے، وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی تھی نہ خود خدا تھی۔ اور نہ خدا نے اس میں حلول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی ذات کا عنوان اور اپنی معرفت کا ذریعہ بنا لیا تھا۔ اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توجہ آگ کے مادے کی طرف نہ رہی۔ بلکہ ان کی توجہ سراسر اللہ تعالیٰ کی طرف رہی اور ان کو یقین تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست ہم کلام ہیں۔ جب تجلی سے مقصود تجلی کرنے والے کی یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔ اور اس کی طرف مکمل توجہ مطلوب ہوتی ہے اور تجلی والی شے کی اپنی ذاتی حیثیت معدوم ہو جاتی ہے تو ذات الٰہی اس کے ذریعے جن باتوں کا اظہار چاہتی ہے اور ان کو بیان کرنے کا ارادہ کرتی ہے ان کی نسبت ذات ہی کی طرف ہوتی ہے۔ اس لیے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام آگ کے قریب پہنچے تو آواز آئی، بلاشبہ میں ہی تیرا رب ہوں'' (۱)

اس تحقیق کے حوالے سے چند گزارشات احباب کی پیش خدمت ہیں۔

دعویٰ ہی دعویٰ

جن احباب نے ڈاکٹر صاحب کی کتاب کو مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ محترم محض دعویٰ ہی کرتے

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔اس کے دلائل فراہم نہیں کرتے ہیں۔البتہ کمال یہ کرتے ہیں کہ وہ دعویٰ کو حقائق مسلمہ کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔اب درج بالا عبارت پر غور فرمائیں لکھتے ہیں:

"تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو اپنی ذات کا عنوان (قرار دیتا ہے) اور اپنی معرفت کا اور اپنے احکام دینے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔اس وقت اس شے کی اپنی مستقل حیثیت نظرانداز ہو جاتی ہے۔"

گویا یہ تین دعوے کیے ہیں۔

۱-پہلا دعویٰ یہ کیا ہے۔اللہ تعالیٰ تجلی کو اپنی ذات کا عنوان قرار دیتے ہیں۔"

یہ بالکل بے بنیاد بات ہے۔قرآن وسنت میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔پھر اگر اس بات کو ہم مان بھی لیں تو پھر "تجلی للجبل" میں اس کو فٹ کر کے کوئی اللہ کا بندہ اسے دکھا دے۔

۲-دوسرا دعویٰ یہ کیا ہے کہ اس کو اپنی معرفت کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔یہ بھی فضول بات ہے۔ اگر ہم اس کو درست بھی تسلیم کر لیں تو پھر محترم ہمیں بتائیں کہ عرش پر "تجلی" معرفت کا کس طرح ذریعہ ہے؟ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر "تجلی" معرفت کا ذریعہ ہے تو سب کے لیے ہے یا بعض کے لیے، اگر سب کے لیے ہے تو اس کی دلیل قرآن وسنت سے فراہم کرے، اگر بعض کے لیے جیسا کہ آگے ثابت ہو جائے گا تو اس سے ڈاکٹر صاحب کا مدعیٰ پورا نہیں ہوتا۔

۳-تیسرا دعویٰ یہ کیا ہے کہ وہ اس "تجلی" کو اپنے احکام دینے کا ذریعے بنا لیتے ہیں۔

یہ بھی من باب الفضولیات ہے۔"تجلی للجبل" میں احکام دینے کو ثابت کرے۔

پھر اگر ہم مان بھی لیں تو پھر ڈاکٹر صاحب یہ بات کرے کہ نبوت دینے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کو اس "تجلی" کے دیکھنے پر "احکام" سے پہلے "نبوت" ملی۔اس کو مان لینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ وہ ان سب لوگوں کے لیے نبوت کے قائل ہو جائیں گے جو "عرش" پر "تجلی" کو دیکھ لیں گے۔

ڈاکٹر صاحب نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ

"لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شے خود خدا بن جاتی ہے یا خدا اس میں حلول کر جاتا ہے۔"

ہم اس بارے میں کچھ نہیں کہتے مگر جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے جہاں حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ پر بہت سارے اعتراضات وارد کیے ہیں۔وہاں ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ وہ صورت اور ظہور میں تجلی کے قائل ہیں۔حالانکہ یہ حلول کا قول کرنا ہے۔لکھا ہے کہ

۱-سلفی عقائد،ص ۷۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"ومنها اذا عته القول بالتجلی فی الصور والظهور فی المظاهر مع ان هذا وذاك من باب القول بالحلول." (۱)

ڈاکٹر صاحب چاہے تو جواب دے سکتے ہیں۔ پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام نے اسے معرفت کا ذریعہ پایا۔ تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ وہ ہر ایک کے لیے معرفت کا ذریعہ ہے؟

پھر اس سے عجیب تر بات یہ ہے کہ فرض کرو ایک چیز اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ ہے تو اس وقت اس کی مستقل حیثیت نظر انداز کیوں ہو جاتی ہے؟ دیکھیے تمام عالم اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ ہے تو کیا اس کی مستقل حیثیت نظر انداز ہو گی؟ یہ بات کسی معقول آدمی سے متصور نہیں ہے۔ مگر ہماری بدقسمتی دیکھ لیں کہ "رئیس دارالافتاء والتحقیق" بھی ایسی باتیں "تحقیق کے نام پر" پیش کرتے ہیں اور پھر عام لوگوں سے داد کے بھی طالب ہوتے ہیں۔ اناللہ وانا الیہ راجعون

اپنے اکابر سے اختلاف

جو آگ اس وادی میں موجود تھی مخلوق تھی۔ جناب مفتی محمد شفیع مرحوم لکھتے ہیں:

"اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ یہ آگ کی شکل حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس لیے دکھلائی گئی تھی کہ وہ اس وقت آگ اور روشنی کے حاجتمند تھے ورنہ اس کلام ربانی اور ذات ربانی کا آگ سے یا شجرہ طور سے کوئی تعلق نہ تھا۔ آگ اللہ تعالیٰ کی عام مخلوقات میں سے ایک مخلوق تھی" (۲)

احباب دیکھ رہے ہیں کہ جناب مفتی صاحب کیا کہتے ہیں؟ اور ڈاکٹر صاحب نے کیا لکھا؟ اگر غور و تأمل سے کام لیا جائے تو جناب مفتی صاحب کی عبارت سے ڈاکٹر صاحب کے وہ تین دعاوی بہہ گئے کہ "تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو اپنی ذات کا عنوان اور اپنی معرفت کا اور اپنے احکام دینے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں" پھر جب آگ مخلوق تھی تو "من" سے اللہ کی ذات قطعاً مراد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ آگ الگ مخلوق ہے کسی مخلوق میں خالق کا حلول نہیں ہو سکتا۔ جناب مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں:

"ظاہر ہے کہ یہ ظہور جس کو تجلی بھی کہا جاتا ہے خود ذات حق سبحانہ وتعالیٰ کی تجلی نہیں تھی۔ ورنہ اگر ذات حق کا مشاہدہ موسیٰ علیہ السلام نے کیا ہوتا، تو بعد میں ان کے اس سوال کی کوئی وجہ نہیں رہتی کہ "رب ارنی انظر الیك" "اے میرے پروردگار مجھے اپنی ذات دکھا کہ میں تجھے دیکھ سکوں" اور اس کے جواب میں حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے "لن ترانی" کا ارشاد بھی کوئی معنیٰ نہ رکھتا۔

۱- مقالات الکوثری، ص ۳۱۴، حاشیہ ۲- معارف القرآن، ۶/۵۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جس طرح یہ حلول نہیں تھا۔اسی طرح تجلی ذات بھی نہیں تھی بلکہ " لن ترانی " سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس عالم دنیا میں تجلی ذاتی کا کوئی شخص مشاہدہ نہیں کرسکتا۔"(۱)

اب دیکھئے ڈاکٹر صاحب "تجلی کو ذات کا عنوان" قرار دیتے ہیں۔ایک اور جگہ لکھا ہے "وہ درحقیقت اللہ کی ایک تجلی تھی" اگر وہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی تجلی تھی جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے تو پھر ان کا اپنے اکابر سے اختلاف ہے۔

۱- ایک اس بنا پر کہ تجلی ذاتی کا دنیا میں کوئی شخص بقول جناب مفتی صاحبؒ مشاہدہ نہیں کرسکتا، مگر ڈاکٹر صاحب اس کے قائل ہوں گے۔

۲- دوسرے اس بنا پر کہ پھر آیات کریمہ "رب ارنی انظر الیك" اور "لن ترانی " کا پھر کوئی معنیٰ نہیں بنتا۔ جیسا کہ جناب مفتیؒ صاحب کا قول ہے۔ اس لیے جناب ڈاکٹر صاحب کو اپنی رائے پر نظر ثانی کرنی ہوگی یا پھر سلفیوں کے عناد میں اپنی رائے پر اصرار کرتے ہوں گے۔

عرش پر مخلوق کا وجود

اگر وہ پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں تو پھر اس پر اس سے بھی بڑا اشکال وارد ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب اس تجلی کو ذاتی نہیں کہتے تو پھر عام علماء کی طرح وہ اس کو مخلوق سمجھتے ہوں گے۔ اگر وہ مخلوق ہے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ عرش کو محل قعود واستواء مخلوق سمجھتے ہیں جبکہ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے مجاہد بن جبر کے قول ماننے والوں کے بارے میں لکھا ہے کہ

"ومن یقول ان الله سبحانه قداخلیٰ مکانا للنبی علیه الصلوٰة فی عرشه فیقعده علیه فی جنب ذاته فلا نشك فی زیغه وضلاله واختلال عقله."(۲)

جو بندہ یہ کہتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے عرش میں کوئی جگہ خالی چھوڑ دی ہے جس پر وہ نبی علیہ الصلوٰۃ کو بٹھائیں گے۔ اپنی ذات کے پہلو میں تو ہمیں اس شخص کی ٹیڑھ اور گمراہی میں کوئی شک نہیں اور نہ ہی اس کی عقل کے فساد میں کوئی شک ہے۔

بلکہ اس ظالم جہمی نے تو یہ تک لکھا ہے کہ یہ قول نصاریٰ سے ماخوذ ہے۔

"وانما هذه الاسطورة تسربت الی معتقد الحشویة من قول بعض

۱- معارف القرآن، ۶/ ۵۶۳ ۲- العقیدۃ والکلام، ص ۵۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

النصاریٰ بان عیسیٰ علیه السلام رفع الی السمآء وقعد فی جنب ابیه تعالیٰ الله عن ذالك." (۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام مجاہد بن جبر بھی حشوی ہے اور وہ تمام ائمہ بھی حشوی ہیں جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ باقی رہا جہمیہ کے امام العصر جرکسی کذاب کا ابوداؤد کے قول کے بارے میں یہ کہنا کہ

"وأما مايروى عن ابى داؤد انه قال من انكر هذا الحديث فهو عندنا متهم فبطريق النقاش صاحب شفاء الصدور وهو كذاب عند اهل النقد." (۲)

وہ جو ابوداؤد سے اس بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ جس شخص نے اس حدیث کا انکار کیا وہ ہمارے نزدیک متہم ہے۔ تو یہ بات نقاش جو شفاء الصدور کا مصنف ہے، کے واسطے سے نقل کیا جاتا ہے اور نقاش اہل نقد کے ہاں کذاب ہے۔

تو یہ اس جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی خیانت اور خباثت کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اس کو خوب پتہ ہے کہ امام خلالؒ نے براہ راست ان یعنی امام ابوداؤد سے یہ روایت کی ہے۔

"وسمعت ابا داؤد يقول من انكر هذا فهو عندنا متهم." (۳)

اس میں نقاش کا واسطہ کہاں ہے؟

ایک اہم سوال

پھر ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھتے ہیں کہ حضور آپ تو ہر جگہ سلفیوں پر تابڑ توڑ حملے کرتے ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت لان الله سبحانه وتعالیٰ اعظم من كل شیء واكبر من كل شیء سے ایک مفہوم کشید کر کے اس پر اعتراض کیا کہ

"اس عبارت میں بڑائی سے مراد حجم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے۔ مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے کیونکہ تقابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔" (۴)

اب ہم کہتے ہیں کہ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" کے اس قول سے "من يقول ان الله سبحانه قد اخلیٰ مكانا للنبی عليه السلام فی عرشه فيقعده عليه فی جنب ذاته" سے کیا یہ مفہوم

۱۔ العقیدة والکلام، ص ۵۱۰ ۲۔ ایضاً
۳۔ السنة للخلالؒ، ۱/۲۱۴ ۴۔ سلفی عقائد، ص ۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش کو بھر دیا ہے۔

اس میں کوئی جگہ خالی نہیں ہے؟ یقیناً اس عبارت کا یہی مفہوم ہے۔ تو کیا یہ تجسیم نہیں ہے؟ پھر جو لوگ ہم پر یہ اعتراض وارد کرتے ہیں کہ

"لو کان علیٰ العرش اما ان یکون بمقدارہ او اکبر او اصغر فایما اختار من الاقسام دل ذلک علیٰ التجزی و اللہ تعالیٰ منزہ عن ذلک." (۱)

ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جس ذات نے پورے عرش کو بھر دیا ہو تو کیا اس سے تجسیم لازم نہیں آتی؟ یقیناً آتی ہے۔ تو پھر اس کا یہی مطلب ہوا کہ خود جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" بھی مجسم ہے۔

اگر وہ اللہ تعالیٰ کو عرش سے مماس اور عرش کو بھرنے والا نہ قرار دیتے، تب وہ عرش پر نبی علیہ السلام کے بٹھانے کو کس طرح مستحیل قرار دے سکتے ہیں؟ اس بات کی ایک مضبوط دلیل اس کا یہ جملہ بھی ہے۔ فیقعدہ علیہ فی جنب ذاتہ.

اس بات کا ایک قرینہ یہ ہے کہ جہمیہ کے امام العصر جرکسیؒ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اگر اس سے یہ مراد ہو کہ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے الگ عرش ہو، کہ اس سے ان کے مرتبے کا اظہار ہو، تو پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

"نعم لا مانع من ان یکون اللہ سبحانہ یقعدہ علیٰ عرش اعدہ لرسولہٖ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی القیامۃ اظہارا لمنزلتہ." (۲)

ممکن ہے ڈاکٹر صاحب ان سے بھی اظہار براءت کریں کیونکہ اس کو تو عقیدہ تجسیم سے دشمنی ہے کسی خاص فرد اور گروہ سے نہیں۔

اچھا تو ہم یہ کہہ رہے تھے کہ اگر ڈاکٹر صاحب "تجلی" کو مخلوق سمجھتے ہیں اور پھر عرش پر اس کے موجود ہونے کے قائل ہیں۔ تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ عرش پر مخلوق کا وجود ہو، مگر اس کے لیے دلائل ہونے چاہیے۔ اور پھر آیت "الرحمن علی العرش استویٰ" سے مخلوق تجلی کا عرش پر استواء ہوگا اور وہ استواء اپنے مفہوم میں ہوگا۔ استیلاء تو کوئی مجسم چیز نہیں ہے۔ مگر "تجلی" تو ایسی نہیں ہے بلکہ مخلوق اور محسوس ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے وہ راستہ اختیار کیا ہے جس پر نہ سلفی گامزن ہے اور نہ اشعری وماتریدی۔ اس سے بڑھ کر مشکل سوال یہ ہے کہ اس زمینی تجلی کے لیے اگر ثبوت درکار ہو تو قرآنی آیت دلیل

۱- الکفایۃ ص ۷۶ ۲- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ مگر عرش پر تجلی کی آخر کیا دلیل ہے؟ بلکہ اس عرشی تجلی کا تو دور صحابہؓ میں وجود ہی نہ تھا۔ یہ تو صوفیوں کا ایجاد کردہ مسئلہ ہے۔ جناب مفتی محمد شفیع زمینی تجلی کے بارے میں لکھتے ہیں:

''یہ تجلی مثالی تھی جو حضرات صوفیاء کرام میں معروف ہے۔ اس کی حقیقت کا سمجھنا انسان کے لیے مشکل ہے۔''(۱)

اس عرشی تجلی کا وجود بعد میں پیدا ہوا ہے۔ قرآن وسنت کے نصوص کا وہی مفہوم معتبر ہے جو صدر اول نے متعین کیا ہے۔ جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' حکیم الہند شاہ ولی اللہ کے عالم المثال پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فمن اغراباته حمله لمشكلات الاثار علىٰ وجوه مبنية علىٰ تخيل عالم يسميه عالم المثال تتجسد فيه المعانى وهذا العالم محض خيال لان حمل الشىء علىٰ مالا يفهمه اهل التخاطب فى الصدر الاول هو محض خبال وضلال.'' (۲)

جرکسی کا کہنا ہے کہ کسی نص کو اس مفہوم پر محمول کرنا جس کو صدر اول کے اہل تخاطب نہ سمجھتے ہوں۔ نرا فساد اور گمراہی ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ عرش پر تجلی کی بات کرنا ''صریح بدعت اور ضلالت ہے''۔

صرف سیدنا موسیٰؑ کا مشاہدہ

ڈاکٹر صاحب نے تو اس ''تجلی'' کو اس طرح فرض کر لیا ہے کہ گویا سارے لوگ اسے دیکھتے تھے اور بار بار اسے دیکھتے تھے۔ مگر بات ایسی نہیں ہے وہ صرف چند لمحات کے لیے تھی جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے ''آنس'' اور ''آنست'' سے یہی بات مفہوم ہوتی ہے کہ اس تجلی کو صرف موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام نے دیکھ لیا تھا اور وہ بھی چند لمحات کے لیے ورنہ پھر تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ پہلے ان سے کہتے کہ دیکھو وہ آگ روشن ہے میں ادھر جا رہا ہوں مگر معلوم ہے کہ انہوں نے ایسا نہیں فرمایا۔

اس کا صاف مطلب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے یہ بھی ان کی خصوصیات میں سے ہے۔ انبیاء کرام علیہم السلام وہ کچھ دیکھتے ہیں جو عام لوگ نہیں دیکھ سکتے، وہ وہ کچھ سنتے ہیں جو عام لوگ نہیں سن سکتے، تنہا اس تجلی کو دیکھنا بھی ان قرائن میں سے ہے جس سے انہوں نے اس کو ''تجلی'' من جانب اللہ سمجھا۔ ہمارے ملک

۱۔ معارف القرآن، ۶/۵۶۳ ۲۔ مقالات الکوثری، ص ۳۴۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

کے مشہور حنفی عالم مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اپنی نبوت کے لیے چن لیتا ہے تو اس کے دل کو شک وشبہات اور وساوس سے پاک کر کے یقین واذعان سے بھر دیتا ہے۔ اس حالت میں اس کی آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہے اور اس کے کان جو کچھ سنتے ہیں اس کی صحت کے متعلق کوئی اُدنی سا تردد بھی اس کے ذہن میں پیدا نہیں ہوتا...... جس طرح مچھلی کو اپنے تیراک ہونے کا، پرندے کو اپنے پرندہ ہونے کا اور انسان کو اپنے انسان ہونے کا احساس بالکل خداداد ہوتا ہے۔''(۱)

ہم تو کہتے ہیں کہ یہ ''تجلی'' صرف سیدنا موسیٰ علیہ السلام دیکھ رہے تھے۔ جناب امین احسن اصلاحیؒ لکھتے ہیں:

''آنست کے لفظ سے یہ بات نکلتی ہے کہ ان کو جو آگ نظر آئی اس کی نوعیت آگ کے کسی چلتے ہوئے الاؤ کی نہیں تھی۔ بلکہ ایک شعلہ مستعمل کی تھی جو چمکا اور غائب ہو گیا۔ اس لیے یہ لفظ تاڑنے اور بھانپنے کے لیے آتا ہے۔ بس ایک چمک سی نظر آئی اور دفعتہً غائب ہو گئی۔ حضرت موسیٰ کے سوا اس کو کسی نے دیکھا بھی نہیں۔ اگر بھڑکتی ہوئی آگ ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام یوں کہتے کہ دیکھو وہ سامنے آگ جل رہی ہے۔''(۲)

یعنی سیدنا موسیٰ نے ''انی آنست نارا'' کہا ہے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ سیدنا موسیٰ چونکہ نبی تھے۔ ان کو شک وشبہ اس بارے میں نہیں پڑ سکتا ہے۔ کیونکہ انبیاء شیطانی وسواس سے محفوظ ہوتے ہیں اور براہ راست اللہ تعالیٰ کی نگرانی میں ہوتے ہیں۔

اب دوسرے لوگ بالفرض اگر اس تجلی کو دیکھ بھی لیں تو وہ غلطی سے کیونکر محفوظ ہوں گے؟ محترم ڈاکٹر صاحب کے درج بالا کلام سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ تمام لوگ اس معرفت میں غلطی نہیں کرتے۔ گویا تمام لوگ اس معرفت میں پیغمبر کے برابر ہیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اور اگر غلطی کر سکتے ہیں تو پھر وہ عرش کی تجلی کو کیوں کر پہچان سکیں گے۔ ڈاکٹر صاحب کے دلائل کا انتظار رہے گا۔

دو مختلف باتیں

ڈاکٹر صاحب بیک وقت مختلف بلکہ متضاد باتیں بھی کرتے ہیں۔ محترم نے اس درج شدہ عبارت میں لکھا ہے کہ

۱۔ تفہیم القرآن، ۵/۲۰۰ ۲۔ تدبر قرآن، ۵/۳۰

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"اللہ تعالیٰ نے اس "تجلی" کو اپنے لیے عنوان اور اپنی معرفت کا ذریعہ بنا لیا تھا۔ اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توجہ آگ کے مادے کی طرف نہ رہی۔ بلکہ ان کی توجہ سراسر اللہ تعالیٰ کی طرف رہی اور ان کو یقین تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست ہم کلام ہے۔"(۱)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وادی طویٰ کی تجلی ڈاکٹر صاحب کے نزدیک صرف معرفت کا ذریعہ تھی۔ مگر ڈاکٹر صاحب عرش پر جس "تجلی" کے قائل ہیں وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے:

"ابھی اوپر یہ بات گزری ہے کہ عرش پر اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص عظیم الشان تجلی ہے۔ جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہیں۔"(۲)

یہ "عالم کے امور کی تدبیر" کی بات کہاں سے نکل آئی ہے۔ ہمیں اس کا کوئی خاص مدرک اور ماخذ کا پتہ نہیں۔ سوائے اس کے مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اپنی تفسیر میں یہ بات لکھی ہے اور انہوں نے ابو حامدؒ غزالی کی کتاب سے نقل کی ہے۔ ابو حامد غزالیؒ نے جب استواء کی تعبیر اس بات سے کی تو اس کے قریب "یدبر الأمر" کا لفظ بھی دیکھ لیا تو اس لیے عرش کی طرف نسبت "تدبیر امر" کی اور لکھا کہ

"ونسبته ان الله تعالىٰ يتصرف في جميع العالم ويدبر الأمر من السمآء الى الارض بواسطة العرش." (۳)

تو مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے "تجلی" کے ساتھ بھی اسی "تدبیر اُمر" کو رکھا، حالانکہ اس بات کی کوئی بنیاد ہی شرع میں نہیں ہے مگر اسے بغیر سوچ سمجھ کر قبول کیا اور ڈاکٹر صاحب تو بہر حال مقلد محض ہے ہی۔ مقلد کے لیے "سند" تو بس اپنے امام کا قول ہے۔

معرفت کا ذریعہ

ڈاکٹر صاحب نے اس "تجلی" کو جو وادی طویٰ میں تھی معرفت الٰہی کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے ذرائع واسباب تو اور بھی بہت سے ہیں۔ کتاب اللہ بھی ذریعہ معرفت الٰہی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی معرفت الٰہی کا ذریعہ ہے۔ بیت اللہ اور صفا و مروہ بھی معرفت الٰہی کے اسباب و ذرائع ہیں۔

مگر ان چیزوں کی اپنی ذاتی حیثیت کبھی بھی نظر انداز نہیں ہوئی۔ بلکہ ذریعہ معرفت الٰہی ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی اپنی ذاتی حیثیت بھی ہوتی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ "تجلی" کو جب اللہ تعالیٰ اپنی معرفت کا ذریعہ وسبب بنا لیتے ہیں۔ اس وقت اس کی اپنی مستقل حیثیت نظر انداز ہو جاتی ہے؟ حالانکہ اگر اس کی اپنی

۱- سلفی عقائد، ص ۷۶ ۲- ایضاً، ص ۷۵ ۳- الجام العوام، ص ۵۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حیثیت ختم ہوگئی ہے تو پھر دوسری الٰہی صورت اختیار کر لی ہوگی۔

لیکن ڈاکٹر صاحب کا فرمان ہے کہ نہیں اس نے الٰہی حیثیت بھی اختیار نہیں کی ہے۔ پھر اس کی ذاتی حیثیت بھی نہیں۔ الٰہی حیثیت بھی نہیں۔ تو آخر اس کی حیثیت کیا ہے؟

ایک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
زندگی کا ہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

پھر اس بات کی کیا دلیل ہے کہ ذریعہ معرفت میں لوگ غلطی نہیں کرتے؟۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام، قرآن مجید، کعبۃ اللہ اور صفا و مروہ سب کے بارے میں لوگوں کو غلطیاں لگی ہیں اور لگتی ہیں۔ پھر اس ایک تجلی کے مستثنیٰ ہونے کی کیا دلیل ہے؟ درست یہ ہے کہ کوئی دلیل نہیں۔

آیت نمل کی توجیہ

یہاں سورت نمل کی آیت ہے:

"فلما جاء ها نودی ان بورك من فی النار ومن حولها سبحان الله رب العالمین." (۱)

جب موسیٰ علیہ السلام وہاں پہنچے تو آواز دی گئی کہ بابرکت ہے۔ وہ جو اس آگ میں ہے اور برکت دیے گئے ہیں وہ جو اس کے آس پاس ہیں۔ اور پاک ہے اللہ تعالیٰ جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔

اس آیت میں ''من'' سے مراد سیدنا موسیٰ علیہ السلام ہے اور ''من حولھا'' سے مراد فرشتے ہیں۔ یا اس کے بالعکس ہے یعنی ''من حولھا'' سے سیدنا موسیٰ علیہ السلام مراد ہے اور من سے مراد فرشتے ہیں۔

صحیح قول پہلا ہے۔ سیدنا عبداللہ بن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے من سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد لی ہے۔ مگر اس روایت کی سند میں عوفی کا گھرانہ موجود ہے۔ جو سب ضعفاء ہیں۔

اسی طرح سعید بن جبیرؒ سے بھی مروی ہے مگر اس میں عطاء بن السائب مختلط راوی موجود ہے۔

بعض علماء نے ''نور'' اس سے مراد لیا ہے۔ لیکن اس کے درست نہ ہونے کی بہت ساری وجوہات پیش کی جا سکتی ہیں۔ صحیح اور بلا غبار مفہوم وہی ہے جس کو عام مفسرین کرام نے اختیار کی ہے کہ من سے سیدنا موسیٰ علیہ السلام ہی مراد ہیں۔ اس کو ہم نے بھی اختیار کیا ہے۔

۱- النمل: ۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تجلی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں:

"غرض غیر مقلدین حضرات جو ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفیوں کے ساتھ موافقت کے دعویدار ہیں۔ وہ بھی اللہ کی تجلی کے قائل ہیں اور اس کے ذریعے سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور فرعون کے پاس جا کر اس کو تبلیغ کرنے کا حکم بھی ملا۔ اسی قبیل سے اگر کوئی عظیم الشان تجلی عرش الٰہی پر ہو۔ اور اس کے ذریعے سے امور عالم کی تدبیر کی جاتی ہو تو کیا بعید ہے؟ اور جس طرف سے رزق اور دیگر نعمتیں ملتی ہیں اور بلاؤں کو ٹالا جاتا ہے۔ لامحالہ اس طرف نظریں اٹھتی ہیں۔"(۱)

اس تنقید کے حوالے سے چند باتیں پیش خدمت ہیں۔

شیخ الاسلامؒ کی رائے

اتنی بات تو بہر حال ڈاکٹر صاحب کی درست ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ مَن فی النار سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد لیتے ہیں۔ اس بارے میں انہوں نے بہت سارے آثار نقل کیے ہیں۔ پھر انہوں نے ان آیات سے بہت سارے مسائل مستنبط کیے ہیں۔ ایک یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ حروف وصوت سے کلام کرتے ہیں۔ لکھا ہے:

"واستفاضت الآثار عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والصحابة والتابعین ومن بعد هم من أیمة السنة انه سبحانه ینادی بصوت ولم ینقل عن أحد من السلف انه قال ان اللہ یتکلم بلا صوت او بلا حرف ولا انه انکر ان یتکلم اللہ بصوت او حرف." (۲)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام سے مستفیض آثار وارد ہیں۔ اور ایسے ہی ائمہ

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۸

۲۔ مجموع الفتاوی، ۱۲/ ۱۶۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اہل سنت والجماعت سے بھی جو ان کے بعد ہوئے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نداء اور آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں اور سلف طیب میں کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ بغیر آواز یا بغیر حرف کے کلام کرتے ہیں اور نہ ہی ان میں سے کسی نے اس بات پر نکیر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ صوت اور حرف کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ اس سے یہ مستنبط کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ بالاختیار کلام کرتے ہیں اور اختیاری افعال ان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔

"ومثل هذا الكلام فان السلف وائمة السنة والحديث يقولون يتكلم بمثيته وقدرته وكلامه ليس بمخلوق بل كلامه صفة له قائمة بذاته."(۱)

یعنی ایسا ہی کلام بھی ہے۔ سلف طیب اور ائمہ اہل السنّت اور ائمہ اہل الحدیث کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے اور قدرت سے تکلم کرتے ہیں اور ان کا کلام مخلوق ہرگز نہیں ہے بلکہ ان کا کلام ان کی صفت ہے جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

ایک اور جگہ بہترین انداز سے لکھتے ہیں کہ

"وذكر انه قربه نجيّاً فناداه وناجاه وذالك المنادى له والمناجى هو الله رب العالمين لا غيره ونداء ه ومناجاته قائمة به ليس ذلك مخلوقا منفصلا عنه كما يقوله من يقول ان الله لا يقوم به كلام بل كلامه منفصل عنه مخلوق وهو سبحانه و تعالىٰ ناداه وناجاه ذلك الوقت كما دل عليه القرآن لا كما يقوله من يقول لم يزل مناديا مناجيا له ولكن ذلك الوقت خلق فيه ادراك النداء القديم الذى لم يزل ولا يزال فهذان قولان مبتدعان لم يقل واحد منهما احد من السلف."(۲)

اللہ تعالیٰ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے سے قریب کیا اس سے مناجات کرتے ہوئے، اس کو آواز دی اور اس سے مناجات کی ہے۔ اس کو آواز دینے والا اور اس سے مناجات کرنے اللہ رب العالمین ہے کوئی غیر قطعا نہیں ہے۔ اللہ کی نداء اور اس کی مناجات اس کے ساتھ قائم ہے، مخلوق نہیں ہے کہ اللہ سے جدا ہو جیسا کہ کہنے والے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۱۳۱ ۲- مجموع الفتاویٰ، ۵/ ۲۷۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ساتھ کلام قائم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا کلام مخلوق ہے اور اس سے منفصل ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو آواز دی اور اس سے مناجات کی اسی وقت جیسا کہ قرآن مجید اس پر دلالت کر رہا ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ کہنے والے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے منادی اور مناجی ہے۔ مگر اس خاص وقت میں اس نے موسیٰ علیہ السلام میں نداء کا ادراک پیدا کیا۔ وہ نداء جو قدیم ہے، ازل سے ہے تا ابد رہے گا۔ یہ دونوں اقوال۔ ۱- ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق ہے، اس سے جدا ہے۔ ۲- اور دوسرا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے۔ خاص وقت میں اس نے موسیٰ علیہ السلام میں ادراک پیدا کیا۔ بدعتی اقوال ہیں۔ ان دونوں میں سے ایک بھی، سلف طیب میں کسی ایک فرد سے بھی ثابت سے نہیں ہے۔

اس عبارت میں خط کشیدہ الفاظ کو پھر دوبارہ ملاحظہ فرمالیں تو یقین ہو جائے گا کہ منادی اور مناجی ''تجلی'' نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس کے ذریعے سے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کو نبوت ملی ہے۔ بلکہ اس کو نبوت اللہ تعالیٰ کے کلام سے ملی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں:

''ومن جعل کلامه مخلوقا لزمه ان یقول هو القائل لموسیٰ ''انني انا الله لا اله الاانافاعبدني واقم الصلوٰة لذکری (طه: ١٤) وهذا ممتنع لایجوز ان یکون هذا کلاما الالرب العالمین (١)

جس آدمی نے اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق قرار دیا ہے تو اس پر لازم آتا ہے کہ وہ یہ بات کرے کہ مخلوق ہی نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ ''بے شک میں ہی اللہ ہوں۔ میرے سوا عبادت کے لائق اور کوئی نہیں، تو میری عبادت کر، اور میری یاد کے لیے نماز قائم رکھ'' (طہ:۱۴) اور یہ بات تو ممتنع ہے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ رب العالمین کے سوا یہ کلام کسی اور کا ہو جائے۔

ڈاکٹر صاحب کا چیستان

یہ بات تو احباب جانتے ہیں کہ قرآن مجید کے الفاظ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک مخلوق ہے۔ لہٰذا آیت ''انني انا الله لااله الا انا فاعبدني واقم الصلوٰة لذکری.'' (طہ:۱۴) کے الفاظ مخلوق ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ نے کسی مخلوق میں پیدا کیے ہیں۔ ابو منصور ماتریدی نے آیت ''وما کان لبشر ان یکلمه الله.'' (آیت الشوریٰ:۵۱) کے الفاظ ''او من وراء حجاب'' کی تفسیر میں لکھا ہے:

۱- مجموع الفتاویٰ، ۱۲/ ۲۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"نحو ما کلم موسیٰ علیہ السلام القی فی مسامعہ صوتا مخلوقا علی مایشاء و کیف شاء من غیر ان کان ثم ثالث." (۱)

جیسے اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا کہ ان کے کانوں میں مخلوق آواز ڈال دی جس طریقے پر چاہا اور جیسے چاہا بغیر اس کے کہ وہاں کوئی ثالث موجود ہوں۔

آگے پھر یہ بات تفصیل سے لکھی ہے کہ رسول کے کلام کو حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں کہا جا سکتا ہے۔ البتہ بطور مجاز اس پر اللہ تعالیٰ کے کلام کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

"ان اللہ تعالیٰ یکون مکلما للبشر بالرسول وان لم یشافھہ المرسل و کأن ذلک تسمیۃ بطریق المجاز اذلم یکن فی الحقیقۃ کلام الرسول کلام المرسل و کذالک فی قولہ"وان احد من المشرکین استجارک فأجرہ حتی یسمع کلام اللہ." (التوبہ :٦)لایکون مایسمع من الرسول علیہ السلام کلام اللہ حقیقۃ و کذا مایقال سمعت من فلانۃ قول فلان اوحدیث فلان کلہ علیٰ المجاز لیس علیٰ التحقیق." (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن ان لوگوں کے نزدیک درحقیقت اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے۔ ہاں مجازاً اسے اللہ کا کلام قرار دیا جا سکتا ہے۔ علماء تفسیر کا کہنا ہے کہ تکلیما کا لفظ درحقیقت تحقیق کلام کے لیے ہے اور مجاز کو قطع کرتے ہیں۔ مگر ابو منصور ماتریدی نے اس کا بھی لحاظ نہیں رکھا۔

شیخ فضل اللہ تورپشتی نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی ہے۔

"وجمعی از اھل بدعت اعتقاد دارند کہ خدای تعالیٰ متکلم است بدان معنی کہ خالق کلام است و نہ فاعل آن و این جھل است و عناد و بدین قول باید کہ متکلم آن ذات باشد کہ خدای تعالیٰ دروے کلام آفریدہ نے خدائی تعالیٰ ...... و بر مذھب ابن متبدعان فرقے نیست در فضلیت شنیدن سخن خدائی میان موسیٰ علیہ السلام و میان جھودان بلکہ بر اصل ایشان ابن فضیلت جھودان را تمامتر باشر کہ موسیٰ را صلوات اللہ علیہ زیرا کہ ایشان میگویند کہ حق تعالیٰ کلام را در درخت بیافرید۔ پس موسیٰ علیہ السلام از درخت بشنید وجھودان از موسیٰ علیہ لسلام شنیدند، ولا بد شنیدن موسیٰ صلوات اللہ وسلامہ علیہ فاضلتر است ازانکہ از درخت."(۳)

۱-التاویلات،۹/۱۴۱ ۲-ایضاً،۹/۱۴۲ ۳-المعتمد،ص۳۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ عقیدہ معتزلہ اور جہمیہ کا ہے کہ کلام الٰہی مخلوق ہے۔ اوپر شیخ ابو منصور کی جو عبارت درج ہے اس میں بھی یہی بات مذکور ہے کہ کلام کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور پھر وہی مخلوق کلام اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو سنا دیا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ کلام جب مطلق بولا جاتا ہے تو لفظ اور معنیٰ دونوں اس سے مراد ہوتے ہیں۔ یہ جمہور اہل سنت کا مذہب ہے

کلام لفظ و معنیٰ ہے

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ کلام مطلق لفظ و معنیٰ کا مجموعہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

"فالکلام اذااطلق یتناول اللفظ والمعنیٰ جمیعا واذا سمی المعنیٰ وحده کلاما او اللفظ وحده کلاما فانما ذاك مع قید یدل علیٰ ذلك." (۱)

یعنی کلام جب مطلق بولا جاتا ہے تو وہ لفظ و معنیٰ دونوں کو شامل ہوتا ہے اور جب صرف معنیٰ کو اس سے مسمیٰ کیا جائے یا صرف لفظ کو اس مسمیٰ کیا جائے تو یہ قید کے ساتھ ہوتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔

اس سے پہلے لکھا ہے کہ

"وقیل اسم لهما بطریق العموم وهذا مذهب السلف والفقهاء والجمهور فاذا قیل تکلم فلان فان المفهوم منه عندا الاطلاق اللفظ والمعنیٰ جمیعا." (۲)

اب اگر کوئی کہتا ہے کہ اس کا کلام نفس معنیٰ ہے اور نظم عربی جو ان معانی پر دلیل ہے وہ کلام اللہ نہیں ہے تو پھر وہ مخلوق ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے غیر میں پیدا کیا ہے اور جب غیر میں کلام پیدا ہوا تو پھر وہ غیر ہی کا کلام ہوا۔ کیونکہ کلام جب ایک مخلوق میں پیدا ہوتا ہے۔ تو اس کا حکم اس محل پر معاد ہوتا ہے۔ پس وہ کلام غیر کا ہوا، اللہ تعالیٰ کا نہیں ہوا مگر یہ بات تو بالضرورت دین اسلام سے معلوم ہے کہ جو کلام عربی محمد صلی اللہ علیہ نے مخلوق کو پہنچایا، اور اس سے امت کو خبردار کیا وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، غیر کا کلام نہیں ہے۔

"ان القرآن کلام الله باتفاق المسلمین فاذا کان کلامه هو المعنیٰ فقط والنظم العربی الذی یدل علی المعانی لیس کلام الله کان مخلوقا خلقه الله فی غیره فیکون کلاما لذالك الغیر لان الکلام اذا خلق فی محل

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/۳۱۹ ۲۔ ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

كان كلاما لذالك الغير كما تقدم فيكون كلام العربي ليس كلام الله بل كلام غيره ومن المعلوم باالاضطرار من دين الاسلام ان الكلام العربي الذى بلغه محمد عليه الصلوٰة والسلام عن الله واعلم امته انه كلام الله لا كلام غيره." (۱)

آخر میں لکھا ہے کہ اگر یہ نظم عربی مخلوق ہو جائے کہ کلام الٰہی نہ ہو، تو پھر وہ جو امت نے اپنے پیغامبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا، باطل قرار پائے گا۔

"فان كان النظم العربي مخلوقا لم يكن كلام الله فيكون ما تلقته الامة عن نبيها باطلا." (۲)

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب یہ چیز بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ ڈاکٹر صاحب ''تجلی'' کو مخلوق جانتے ہیں۔ جیسا کہ ان کے اکابر کا قول ہے اور پھر لکھتے ہیں ''کہ اس کے ذریعے سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور فرعون کے پاس جا کر اس کو تبلیغ کرنے کا حکم بھی ملا۔''

اس سے یہ مفہوم ذہن میں آتا ہے کہ وہ آیت "انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلوٰة لذكري." (طٰہٰ:۱۴) کو بھی اس ''تجلی'' کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ مطلب نہ ہو تو پھر مطلب "الشعر في بطن الشاعر" ہے۔ ائمہ اہل سنت کے ہاں تو نبوت اور تبلیغ کا حکم اللہ تعالیٰ کے کلام اور وحی سے ملے اور آیت انني انا الله اس کا کلام ہے۔ کسی مخلوق کا کلام نہیں، چاہے وہ شجرہ ہو، تجلی ہو یا کوئی اور چیز ہو، بلکہ اس آیت کو مخلوق اور مخلوق کا کلام قرار دینے والوں پر ائمہ اہل سنت نے کفر کا حکم کیا ہے:

"وقال عبدالله بن المبارك رحمہ اللہ من "انني انا الله لا اله الا انا." (طه:١٤)مخلوق فهو كافر ولا ينبغي لمخلوق ان يقول ذلك." (۳)

یعنی جو آدمی اس آیت کو مخلوق قرار دیتے ہیں تو وہ کافر ہے کسی مخلوق کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ یہ قول کرے۔

یہ تو ابن المبارک رحمہ اللہ کا قول ہے اور سلیمان رحمہ اللہ بن داؤد ہاشمی جس کی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے بہت تعریف کی ہے نے فرمایا:

من قال انني انا الله لا اله الا انا (طه:١٤) مخلوق فهو كافر وان كان

۱-مجموع الفتاویٰ، ۶/۳۱۹ ۲-ایضاً

۳-مجموع الفتاویٰ، ۱۲/۲۷۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

القرآن مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون اولى بأن يخلد فى النار اذ قال "انا ربكم الاعلىٰ (النازعات:٢٤) وزعموا ان هذا مخلوق؟." (١)

جس شخص نے کہا کہ "اننی انا الله لا اله الا انا." (طٰہٰ:۱۴) مخلوق ہے۔ تو وہ کافر ہے اور اگر قرآن مخلوق ہے جیسا کہ ان لوگوں کا زعم ہے تو پھر فرعون کیوں آگ میں ہمیشہ رہنے کا زیادہ مستحق ہوں گے؟ جب اس نے کہا "انا ربكم الاعلىٰ (النازعات : ٢٤) اور انہوں نے زعم کیا ہے کہ یہ مخلوق ہے؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس قول کی بہت خوب وضاحت کی ہے۔ احباب اصل کتاب کی طرف رجوع فرمالیں۔ ہمارا مقصود اس طویل بحث سے یہ ہے کہ اگر یہ اللہ کی "تجلی" ذاتی ہے۔ تو پھر اس پر وہ اعتراضات وارد ہیں جو مفتی شفیعؒ مرحوم نے کیے ہیں اور اگر اس سے مخلوق "تجلی" مراد ہے۔ تو پھر اس کی طرف تدبیر و "نبوت" اور "تبلیغ" وغیرہ کی نسبت کرنا غلط ہی نہیں ہے۔ بلکہ ایمہ کرام کے نزدیک صریح کفر ہے اور ڈاکٹر صاحب کے تحریری صنیع سے یہی دوسرا مفہوم بظاہر نکلتا ہے اور ہم نے اسی کو اختیار کیا ہے اور پھر اس پر تنقید کی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا نامعقول جواب

ڈاکٹر صاحب نے لکھا کہ

"اور جس طرف سے رزق اور دیگر نعمتیں ملتی ہیں اور بلاؤں کو ٹالا جاتا ہے۔ لامحالہ اس طرف نظریں اٹھتی ہیں۔" (۲)

ہم اس بارے میں ایک بات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ یہ بات دراصل ایک اعتراض کا مخفی دفاع ہے۔ جس کا ذکر کیے بغیر محترم نے جواب فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اوپر توجہ کرنے کا سبب

ہمارے اکابر نے جگہ جگہ اس بات پر لکھا ہے کہ لوگ جب اوپر کی طرف نظر اٹھاتے ہیں، ہاتھ اٹھاتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ اس کا جواب اشاعرہ اور ماتریدیہ کے اکابر کی طرف سے یہ ہوتا تھا کہ آسمان دعا کا قبلہ ہے۔ ابوالمعالی جوینیؒ لکھتے ہیں:

"فان قال قائل فما بال اطلاق الخلق الى الاشارة نحو السمآء بالدعوات؟

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۴۹/۱۷

۲۔ سلفی عقائد، ص ۷۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وربما عضدوا سؤالهم ذلك بالحديث المشهور فی (المرء ة) السوداء التی سألها رسول الله عليه الصلوٰة والسلام فقال این الله فاشارت الی السمآء ولم ینکر رسول الله علیه الصلوٰة والسلام عليها بل قررهم وتقريره نازل منزلة صريح لفظه۔ الجواب عن ذالك انا نقول اما اشارة الداعين فی دعواهم فلا مستروح فيه فانا لا نمنع ان یکون العرش وجهة قبلة للدعوات وجهة ومثبتة لها شرعا وهذا كما ان البيت المحرم قبلة للطواف." (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ لوگ دعاء میں آسمان کی طرف ہاتھ اٹھاتے ہیں اور حدیث جاریہ کو بھی اس پر دلیل بناتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے جواب یہ ہے کہ آسمان دعاء کا قبلہ ہے پھر تفصیل میں بتایا کہ جس طرح عبادت کا قبلہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ وہاں ہے۔ اسی طرح دعاء کے قبلے سے بھی وہاں پر اللہ تعالیٰ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ابو المعالیؒ جوینی نے پھر اس بات سے رجوع کیا تھا اور اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت کو ثابت کیا تھا۔ ابو الخیر العمرانیؒ نے غزالیؒ سے بھی یہی بات نقل کی ہے:

"واما الغزالی فخالفهم فی الاقتصاد وقال "اما رفع الايدی فی الدعاء الی السماء فلانها قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة "وهذا تمويه منه ومعاندة لما ورد به القرآن والسنة وما عليه العلماء من الصحابة والتابعين واما قوله "ان السماء قبلة الدعا" فيقال له لو كان هذا كما قلت لم تصح الدعاء الا لمن توجه بيديه الی السماء كما لا تصح الصلاة الا لمن توجه الی الكعبة." (۲)

ابو حامد غزالیؒ نے ان ائمہ کی الاقتصاد میں مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ "ہاتھ دعا کے لیے آسمان کی طرف لوگ اس لیے اٹھاتے ہیں کہ آسمان دعاء کا قبلہ ہے جیسے بیت اللہ نماز کے لیے قبلہ ہے "۔ یہ غزالیؒ کی ملمع سازی ہے اور اس بات کی مخالفت ہے جس پر قرآن وسنت وارد ہوئے ہیں اور جس پر صحابہ کرام اور تابعین عظام کے علماء قائم تھے۔ غزالیؒ کی اس بات کہ "آسمان دعاء کا قبلہ ہے" کے بارے میں ان سے کہا جائے گا کہ اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو

۱- الشامل ص ۳۲۶ ۲- الانتصار ۲/۶۲۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر دعاء صرف اس وقت درست ہوتی جب آدمی ہاتھ آسمان کی طرف توجہ کر لیتے جیسا کہ نماز اس وقت صحیح ہوتی ہے جب بندہ توجہ کعبہ کی طرف کر لیتا ہے۔

آسمان قبلۂ دعا نہیں

شیخ نعمان آلوسیؒ نے اس کو نقل کیا ہے۔

"وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بان هذاالتوجه الى فوق انما هو لكون السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوٰة." (۱)

پھر اس پر بھرپور تنقید کی، اور بتایا کہ بہت ساری وجوہات کی بنا پر یہ بات غلط ہے اور بدعت فی الدین ہے۔

۱- پہلی وجہ یہ ہے کہ آسمان کا دعاء کے لیے قبلہ ہونے کی بات سلف امت میں سے کسی نے بھی نہیں کی ہے۔ نہ اللہ تعالیٰ نے اس پر کوئی حجت نازل کی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ قبلہ دعاء ہی قبلہ صلوٰۃ ہے۔ علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ دعاء کرنے والے کے لیے مستحب بات یہ ہے کہ قبلہ کی طرف توجہ کرے اور نبی علیہ السلام نے بہت سے مقامات میں قبلہ کی طرف توجہ کیا ہے۔ پس جو آدمی یہ کہتا ہے کہ دعا کا قبلہ نماز کے قبلہ سے الگ ہے تو اس نے دین میں بدعت کو ایجاد کیا ہے اور مسلمانوں کی جماعت کے خلاف کیا ہے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ قبلہ اس کو کہتے ہیں کہ انسان چہرے سے اس کا استقبال کرے جیسا کہ کعبۃ اللہ کا استقبال کیا جاتا ہے اور جو انسان کے ہاتھ اور سر کے سامنے ہو، اس کو قبلہ سے بالکل نہیں مسمّٰی کیا جاتا، اگر آسمان دعا کا قبلہ ہوتا تو پھر مشروع یہ تھا کہ دعا کرنے والا چہرہ کو اس طرف متوجہ کر لینا۔ اور یہ بات شرع میں بالکل ثابت نہیں ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

"اما اولا فلان كون السمآء قبلة الدعاء لم يقله احد من سلف الامة ولا انزل الله تعالىٰ به من سلطان والذى صح ان قبلة الدعاء هى قبلة الصلوٰة فقد صرحوا بانه يستحب للداعى ان يستقبل القبلة وقد استقبل النبى عليه الصلاة والسلام الكعبة فى دعاء ه فى مواطن كثيره فمن قال ان للدعاء قبلة غير قبلة الصلوٰة فقد ابتدع فى الدين وخالف جماعة

۱- جلاء العینین ص ۳۵۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

المسلمین واما ثانیا فلان القبلة مایستقبله الداعی بوجهه کما تستقبل الکعبة فی الصلوٰة وما حاذاه الانسان برأسه اویدیه مثلا لا یسمیٰ قبلة اصلا فلو کانت السماء قبلة الدعاء لکان المشروع ان یوجه الداعی وجهه الیها ولم یثبت ذلك فی شرع اصلا۔" (۱)

جس بات کو نعمان آلوسیؒ نے مجمل طور پر پیش کیا ہے۔ اس کو قاضی ابن ابی العزؒ نے مفصل اور شق وار تحریر کیا ہے۔ اور بہترین طریقے پر اس کو مبرھن اور مزین کر کے بیان کیا ہے۔ اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ

"فمن قال ان للدعاء قبلة غیر قبلة الصلاة او ان له قبلتین احدهما الکعبة والاخر السمآء فقد ابتدع فی الدین وخالف جماعة المسلمین۔" (۲)

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ نبی علیہ السلام جب آسمان کی طرف بار بار چہرہ اٹھا کر دیکھتے تھے اور چاہتے تھے کہ بیت اللہ الحرام اس کے لیے قبلہ بنے اور یہ سوال کرتے تھے تو اس کے رب نے اس کی دعا قبول فرمائی اور بیت اللہ الحرام کو اس کے لیے قبلہ مقرر کیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّیَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا (۳)

"ہم آپ کے چہرے کو بار بار آسمان کی طرف اٹھتے ہوئے دیکھ رہے ہیں۔ ہم آپ کو اس قبلے کی طرف متوجہ کریں گے، جس سے تم خوش جاؤ گے۔"

قرآنی نص یہاں وضاحت سے اشارہ کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام کو ایسا جدید قبلہ بیت المقدس کے بدلے میں مقرر کر دیا، جس کو وہ پسند کرتا ہے وہ مسجد الحرام ہے لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام کے سر اٹھانے کو آسمان کی طرف قبلہ کی طرف توجہ کرنے کا نام نہیں دیا۔ بلکہ نص قرآنی اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ ان کا چہرے کو بار بار آسمان کی طرف اٹھانا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک امر کا انتظار تھا۔ آسمان میں جس کو اللہ تعالیٰ نے قبول کیا اور اس کے لیے قبلہ زمین کو معین و مقرر فرمایا نہ کہ آسمان میں۔

"عند ما کان رسول الله علیه الصلوٰة والسلام یقلب وجهه فی السماء یسأل الله عزوجل هو اعلم به عن القبلة استجاب له ربه وحدد له المسجد الحرام کما قال تعالیٰ "قد نری تقلب وجهك فی السماء فلنولینك قبلة ترضاها۔" والنص هنا یشیر بوضوح الیٰ ان الله عزوجل ابدل نبیه صلی الله علیه وسلم قبلة جدیدة یرضاها هی المسجد الحرام

۱-جلاء العینین، ص ۳۵۴ ۲-شرح الطحاویہ، ص ۲۸۲ ۳-البقرۃ:۱۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بدلامن بیت المقدس ولم یسم تقلب وجه النبی علیه السلام فی السماء توجها نحوالقبلة بل ان النص یشیر الی ان تقلب وجهه فی السماء انما کان ینتظر الأمر من الله فی السماء الذی استجاب له وعین له قبلة فی الارض لا فی السماء." (۱)

یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ آسمان دعاء کے لیے قبلہ نہیں ہے۔ اگر ہوتا تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ اس کا ضرور ذکر کرتے، تو جب ڈاکٹر صاحب کو اپنے موقف کی کمزوری معلوم ہوئی تو یہ توجیہ پیش کی کہ جس طرف سے رزق اور دیگر نعمتیں ملتی ہیں اور بلاؤں کو ٹالا جاتا ہے۔ لامحالہ اس کی طرف نظریں اٹھتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کو شاید پتہ نہیں کہ لوگ بادشاہوں کی درباروں میں حاضری دیتے ہیں۔ گوداموں کے سامنے کھڑے نہیں ہوتے۔ ہاں جب گودام میں ہی نعمتوں اور قسمتوں کے فیصلے ہوتے ہوں۔ تب لوگ وہاں متوجہ ہوں گے۔ ڈاکٹر صاحب نے چونکہ عرش پر تجلی کے لیے "تدبیر امور عالم" ثابت کی ہے۔ اس لیے یہاں یہ بات لکھی ہے ہمارے نزدیک چونکہ وہ بات ایک صوفیانہ لطیفہ ہی ہے اس لیے یہ بات بھی فاسد ہے کیونکہ اس کی بنیاد فاسد پر ہے، اور بناء الفاسد علی الفاسد کو ڈاکٹر صاحب جیسے لوگ درست قرار دے سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی پہلی توجیہ کی طرف فاسد اور غلط ہے۔ جس پر خوشی منانے کا کوئی موقع نہیں ہے۔

نسود اعلاها ویفسد اصلها
ولا خیرفی الاعلیٰ اذا فسد الاصل

شہ پارۂ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے تحریر کرتے ہیں کہ:

"مولانا صلاح الدین یوسف بھی دیگر سلفیوں کی طرح یہاں اپنی بات میں جھول چھوڑ گئے ہیں ایک طرف وہ کہتے ہیں کہ من فی النار (جو اس آگ میں موجود ہے۔ میں من سے مراد اللہ تعالیٰ ہے) مولانا کی اس بات کا ظاہر، متبادر اور حقیقی مطلب یہ بنتا ہے کہ اس آگ میں جو کہ اللہ کا نور تھا اللہ کی ذات تھی۔ انہوں نے عالم کے ایک انتہائی محدود مکان اور حصہ میں خدا تعالیٰ کی ذات کو مقید و محدود مان لیا۔ پھر فوراً ہی اس کے الٹ کہتے ہیں کہ یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ (اللہ تعالیٰ) اس آگ یا درخت میں حلول کیے ہوئے تھے۔ سلفی اور غیر مقلد حضرات کے اس انتشار ذہنی کا خود

۱۔ الکلمات الحسان، ص ۱۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان کے پاس کوئی علاج نہیں ہے"(۱)

شیخ صلاح الدین یوسف کی تعبیر

ہمیں اگر چہ شیخ صلاح الدین یوسف صان اللہ قدرہ کی تعبیر سے وہ تعبیر اچھی لگتی ہے جس کو دیگر مفسرین نے اختیار کیا ہے اور ہم نے اس کی طرف اوپر شارہ کیا ہے اور یہی جمہور مفسرین کی رائے ہے۔ مگر شیخ صلاح الدین یوسف نے وہ رائے پسند کی ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ وغیرہ نے پسند کی ہے۔ وہ رائے سیدنا ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؒ، عکرمہؒ، ابن ضمرہؒ، محمدؒ بن کعب، حسنؒ بصری وغیرہ سے مروی ہے۔ اس بات کی توضیح میں وہ حدیث ہے جو ابن ابی حاتم نے روایت کی ہے کہ

"عن ابی موسیٰ رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله لاینام ولا ینبغی له أن ینام یخفض القسط ویرفعه یرفع الیه عمل اللیل بالنهار وعمل النهار باللیل زاد المسعودی وحجابه النار لو کشفها لا حرقت سبحان وجهه کل شیء ادرکه بصره." (۲)

اس روایت سے یہ بات صاف صاف معلوم ہو جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنے وجود کو ظاہر کرے، تو اس کے چہرے کے انوار و تجلیات ہر چیز کو بھسم کر کر رکھ دیں۔ تو وہ روشنی "حجاب" کی تھی۔ یہی بات شیخ صلاح الدین یوسف نے فرمائی ہے۔ پھر ان کو خیال آیا کہ کہیں "جہمی" اور "حلولی" حضرات ان کی تعبیر سے غلط فائدہ نہ اٹھائے۔ اس لیے اہل سنت کی ٹھیک ترجمانی کرتے ہوئے۔ انہوں نے لکھا کہ

"یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اس آگ یا درخت میں حلول کیے ہوئے تھے۔"

انہوں نے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس تعبیر کو اصلا اقوال اکابر کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ وہ کوئی "حلولی" اور "جہمی" تو ہے نہیں کہ اب اس بنیاد پر کوئی اور ردا چڑھا دیتے جیسا کہ اہل بدعت کا شیوہ ہے۔ گویا ان کا مسلک ہی یہ ہے کہ اکابر کی راہ سے سر مو نہیں ہٹنا چاہیے۔

میں جھک جاتا ہوں ہر سچ کے مقابل
کہ یہ معراجِ قربِ سرمدی ہے

انہوں نے جس خیال سے یہ حاشیہ لگایا تھا۔ وہ خیال بھی بالکل ٹھیک نکلا۔ دیکھیے: "جہمی" دانشور کا یہ فقرہ "انہوں نے عالم کے ایک انتہائی محدود مکان اور حصہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات کو مقید اور محدود مان لیا" اب

۱- سلفی عقائد ص ۸۷
۲- ابن کثیر ۴/ ۵۸۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس جہمی کی توقع تو یہی تھی کہ جب ایک مکان میں شیخ یوسف نے اللہ تعالیٰ کو موجود مان لیا۔ تو اب اس کو سب مقامات اور جگہوں میں اسے مان لینا چاہیے جیسا کہ خود وہ مانتے ہیں۔ لکھا:

''یہاں تو ابن قدامہؒ کی بات قرائن کی وجہ سے چل سکتی ہے۔ لیکن سورہ حدید کی آیت ''ھو معکم اینما کنتم (الحدید:۴) وہ تمہارے ساتھ ہے۔ جس جگہ بھی تم ہو۔ میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔''(۱)

مگر انہوں نے درج بالا فقرہ لکھ کر اس کا منہ خاک سے بھر دیا، جزاہ اللہ عنی وعن المسلمین خیرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیخ یوسف صان اللہ قدرہ دین حق کا ایک بیدار مغز اور متیقظ پاسبان ہے۔

در شہر شما نیز کنند

ایک گزارش یہ ہے کہ اگر شیخ یوسف صان اللہ قدرہ اس کام کے کرنے سے ''مجرم'' بنے ہیں۔ تو یہ کوئی ایسا جرم نہیں ہے کہ صرف انہوں نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ بلکہ اس کا ارتکاب تو مکتب دیوبند کے بعض اکابر نے بھی کیا ہے۔ دیکھیے مفتی محمد شفیع مرحوم لکھتے ہیں:

''یہاں ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ وغیرہ نے حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن جبیرؒ سے من فی النار کی تفسیر میں یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ من فی النار سے خود حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ مراد ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ آگ ایک مخلوق ہے اور کسی مخلوق میں خالق کا حلول نہیں ہوسکتا۔ اس روایت کا مفہوم یہ تو نہیں ہوسکتا کہ ذات حق سبحانہ و تعالیٰ نے آگ کے اندر حلول کیا تھا ...... بلکہ مراد ظہور ہے جیسا کہ آئینہ میں جس چیز کو دیکھا جاتا ہے وہ آئینہ میں حلول کیے ہوئے نہیں ہوتی اس سے الگ اور خارج ہوتی ہے۔''(۲)

خط کشیدہ الفاظ کو غور وتامل سے ملاحظہ فرمالیں۔ کیا فرق ہے ان دونوں شیوخ کی عبارت میں؟ صرف یہ کہ شیخ یوسف صان اللہ قدرہ نے حاشیہ کی اختصار کی وجہ سے روح المعانی سے آئینہ والی بات نقل نہیں کی۔ مفتی صاحب مرحوم نے اپنی تفسیر میں بغیر حوالہ نقل کی ہے۔ مگر روایات کے الفاظ آئینہ والی اس توجیہ سے اباء کرتے ہیں۔ جس سے شیخ یوسف صان اللہ قدرہ کی بیدار مغزی کا اندازہ ہوجاتا ہے۔

حقیقت میں وہ اعتراض جو ڈاکٹر صاحب نے شیخ یوسف کے کلام پر وارد کیا ہے۔ وہ مفتی صاحب

۱- سلفی عقائد، ص ۱۸۵ ۲- معارف القرآن، ۶/۵۶۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مرحوم کے کلام پر بھی وارد ہے۔ بندہ کہہ سکتا ہے کہ ''دیوبندی حضرات کے اس انتشار ذہنی کا خود ان کے پاس کوئی قابل ذکر علاج نہیں ہے۔'' ایک جگہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ صلاح الدین یوسف سے نقل کیا ہے کہ ''دور سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے۔ یہ حقیقت میں آگ نہیں تھی، اللہ کا نور تھا جس کی ''تجلی'' آگ کی طرح محسوس ہوتی تھی من فی النار میں من سے مراد اللہ تبارک وتعالیٰ اور نار سے مراد اس کا نور ہے۔ اور من حولھا (اس کے اردگرد) سے موسیٰ علیہ السلام اور فرشتے ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حجاب (پردے) کو نور (روشنی) اور ایک روایت میں نار (آگ) سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا کہ

''اگر اپنی ذات کو بے نقاب کر دے۔ تو اس کا جلال تمام مخلوقات کو جلا کر رکھ دے'' (۱)

ہم کہتے ہیں کہ محترم غالباً شیخ یوسف کی اس عبارت سے ''تجلی ذاتی'' ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے انہوں نے لکھا کہ

''غیر مقلدین حضرات جو ابن تیمیہؒ اور دیگر سلفیوں کے ساتھ موافقت کے دعویدار ہیں۔ وہ بھی اللہ کی ''تجلی'' کے قائل ہیں'' (۲)

ہم کہتے ہیں کہ شیخ یوسف صان اللہ قدرہ نے جو تفسیر میں دوسری حدیث کا حوالہ دیا ہے کہ ''اللہ کی ذات کے پردے عام طور سے ''نور'' اور ایک روایت میں ''نار'' بھی مذکور ہے۔ تو اس نے ''تجلی ذاتی'' کے احتمال کو بالکل ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ عین ذات الٰہی کے جلال کا مشاہدہ کرنا تو دنیا میں آنکھوں کی بس میں نہیں ہے۔ جیسا کہ اس روایت سے مفہوم ہوتا ہے۔ لیکن ذات الٰہی کے پردے نور ہوتے ہیں اور ایک روایت میں ''نار'' بھی ہے اور پردہ تو عین ذات نہیں ہوتا۔

کتب سنن میں باب الایمان بالحجب قائم کیے گئے ہیں۔ جیسا کہ امام ابوسعید دارمیؒ، نے الرد علی الجہمیۃ اور النقض میں اور امام حرب کرمانیؒ نے السنۃ میں اور ابن ابی زمنینؒ نے اصول السنۃ میں ایسے باب قائم کیے ہیں اور یہ حجابات مخلوق ہیں۔ جو مخلوق کی رویت کے لیے مانع ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے بصر کے لیے مانع نہیں ہے۔ جہمیہ فرقہ کے ارکان اس کے قائل نہیں ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

''فهي حجب تحجب عن الادراك كما قد يحجب الغمام والسقوف عنهم الشمس والقمر فاذا زالت تجلت الشمس والقمر واما حجبها لله عن ان يرىٰ ويدرك فهذا لا يقوله مسلم فان الله لا يخفى عليه مثقال ذرة

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۷ ۲۔ سلفی عقائد، ص ۷۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

فی الارض ولا فی السماء وهو یریٰ دبیب النملة السوداء علی الصخرة الصما فی اللیلة السوداء ولکن یحجب ان تصل انواره الی مخلوقاته ...... والجهمیة لا تثبت له حجبا اصلا." (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ پردے مخلوق کی نظر کو اللہ تعالیٰ کے دیدار سے مانع ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے انوار و تجلیات کو بھی مخلوق تک پہنچنے سے منع کرتے ہیں۔ تو گویا شیخ یوسف صان اللہ قدرہ نے انگلی رکھ کر بتایا کہ یہ "تجلی" مخلوق تھی۔ اب یہ کہنا کہ ایسی "تجلی" اگر عرش پر بھی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تب درست ہوگا جب عرش کو مخلوق کا محل ثابت کریں گے، اور پھر امور عالم کے تدبیر کو بھی اس کے لیے ثابت کریں گے۔ یہ دونوں باتیں آپ کے اکابر کے نزدیک ضلالت ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے مجموع الفتاویٰ (۵/ ۴۶۱، ۴۶۲) میں مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔ جن میں سیدنا ابن عباسؓ کے اقوال بھی ہیں۔ وہاں سے معلوم یہی ہوتا ہے کہ وہ اس رائے کو ترجیح دے رہے ہیں۔ مگر دوسری جگہ ایک شخص نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ان سے سوال کیا ہے کہ "هل الذی راه موسیٰ کان نورا او نارا." یعنی سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے نور کو دیکھا تھا یا پھر نار کو؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا:

"والذی راه موسیٰ کان نارا بنص القرآن وهو ایضا نور کما فی الحدیث والنار هی نور." (۲)

یعنی نص قرآنی سے معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے "نار" کو دیکھا۔ مگر انہوں نے "نور" کو بھی دیکھا۔ "نار" ہی "نور" ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔

اس جواب سے شیخ الاسلامؒ کے رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ نکلا کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ جملہ بھی خود اس کے لیے ذریعہ توہین و ذلت ہی بنا ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۱۰　　۲- مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۵۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سلفی اور اعضاء و جوارح الٰہی

ڈاکٹر صاحب اس حوالے سے لکھتے ہیں:

''سلفیوں کا عقیدہ ہے جیسے انسان کے اعضاء و جوارح ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے یہ اعضاء ہمیشہ سے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھوں سے عمل کرتے ہیں۔ اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ البتہ ان اعضاء کی کیفیت یعنی شکل و صورت نامعلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضاء کو اعضاء نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔''(۱)

ہم چند گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

سلفی صفات کے مقر ہیں

اس سلسلے میں پہلی گزارش یہ ہے کہ جس بات سے ڈاکٹر صاحب نے آج سلفیوں کو ملزم کیا ہے وہ وہی بات ہے۔ جس کو خود ڈاکٹر صاحب نے 'اہل سنت والجماعت' کا مذہب قرار دیا ہے۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو:

''قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ)، وجہ (چہرہ) ساق (پنڈلی) اور استویٰ علی العرش (عرش پر مستوی ہوا) کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چونکہ کلام الٰہی میں ان کا ذکر ہے۔ اس لیے ان پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔ لیکن چونکہ ان کا معنیٰ اور ان کی کیفیت ہمیں بتائی نہیں گئی ہے۔ اس وجہ سے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے ان پر ایمان اس طور سے ضروری ہے کہ ان سے جو بھی اللہ کی مراد ہے وہ حق ہے۔ امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیتے ہیں۔ لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنیٰ اور ان کی کیفیت و نوعیت کا کچھ علم ہی نہیں۔ تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ان کو صرف متشابہات کہنا چاہیے۔ فرقہ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے۔ مثلاً ید سے قدرت و قبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی مراد لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ تو انسانوں کے مثل

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہو جائیں گے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے "لیس کمثله شیء"(۱) "اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے"۔ معتزلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے۔ لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔"(۲)

یہی بات ہمارے اکابر کہتے ہیں، بلکہ ہمارے اکابر نے تو ان لوگوں کو کافر قرار دیا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مانند قرار دیتے ہیں۔ شیخ ابن البناء حنبلی فرماتے ہیں:

"واما المشبهة والمجسمة يجعلون صفات الله عزوجل مثل صفات المخلوقين وهم كفار قال الامام ابو عبدالله احمد بن حنبل "المشبهة تقول بصر كبصري ويد كيدي ومن قال هذا فقد شبه الله تعالىٰ بخلقه "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (الشوریٰ:۱۱) وبهم وجد المبتدع الملحد طريقا على أهل السنة واصحاب الحديث فاضاف اليهم التشبيه والتجسيم وهذا كذب وبهتان وافك وطغيان." (۳)

مشبہہ اور مجسمہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کے صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ کفار ہیں۔ امام ابو عبداللہ احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں۔ مشبہہ فرقہ کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہمارے ہاتھوں کی طرح ہیں۔ اور اس کا بصر ہمارے آنکھوں کی طرح ہیں۔ جو لوگ یہ قول کرتے ہیں۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ وہ سننے اور دیکھنے والا ہے (الشوریٰ:۱۱) مشبہہ گروہ کی وجہ سے بدعتی ملحدوں نے اہل سنت اور اہل حدیث پر اعتراض کرنے کا طریقہ ڈھونڈ لیا ہے اور انہیں تشبیہ و تجسیم کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ یہ محض جھوٹ اور بہتان ہے۔ اور دروغ و سرکشی ہے۔

اس بارے میں اس پہلے بھی ہم اپنے ائمہ اور اکابر کے اقوال احباب کی خدمت میں پیش کر چکے ہیں۔ پیچھے ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ دوبارہ تکرار کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے۔

۱- الشوریٰ:۱۱ ۲- اسلامی عقائد، ص ۴۳

۳- المختار، ص ۲۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر صاحب کا افتراءِ عظیم

درج بالا عبارت ڈاکٹر صاحب عاملہ اللہ بغضبہ کے متعصب ہونے اور کذاب ہونے کی مضبوط ترین دلیل ہے۔ یہ کہنا کہ ''سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے جیسے انسان کے اعضاء جوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہیں۔'' بالکل صریح جھوٹ ہے۔ کیونکہ مخلوق تو جسم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو جسم قرار نہیں دے سکتے تو اس جیسے کیونکر ہو سکتے ہیں؟ ان صفات کو حقیقت پر محمول کرنے سے یہ کیسے ثابت اور لازم ہوا، کہ وہ انسانوں جیسے ہیں؟ روز قیامت تک کوئی جہمی سلفیوں کا یہ عقیدہ ثابت نہیں کر سکتا، یہ تو عین تشبیہ ہے۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کے لیے انسان کی طرح اعضاء و جوارح مان رہے ہیں پھر چاہے انہیں اعضاء کا نام دے یا نہ دے وہ مشبہہ فرقہ کے ارکان ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ محترم کا دل اپنے بزرگوں اور اکابر کی طرح خوف خدا سے بالکل خالی ہو چکا ہے۔ ہمیں اس پر قطعاً تعجب نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے اکابر نے آیات قرآنی میں صراحتاً تحریف کی ہے اور حدیث کے الفاظ ''عشرين ليلة'' کو '' عشرين ركعة'' بنا دیا ہے۔ جب ایسے کام ان کے اکابر سے ثابت ہوں۔ تو وہ اگر نقل مذہب میں تحریف کا ارتکاب کرے، تو اس میں کیا جرح ہے؟ ایک عربی شاعر نے ایسے لوگوں کے بارے میں کہا ہے:

اذا كان رب البيت بالطبل ضاربا
فلا تلم الاولاد فيه علىٰ الرقص

امام ابویعلیٰؒ تشبیہ کے بارے میں بہت بدنام کیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے سلفیوں کو ان کا متبع قرار دیا ہے اور ان کے زمانے کو سلفیوں کی ''تاریخ کا پہلا دور'' قرار دیا ہے۔ پھر اس میں ابن الجوزیؒ سے نقل کیا ہے:

''ورأيت من اصحابنا من تكلم فى الاصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة ابو عبدالله بن حامد وصاحبه القاضى ابو يعلىٰ وابن الزاغونى فضفوا كتبا شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا الى مرتبة العوام فحملوا الصفات علىٰ مقتضى الحس''

میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہے۔ یہ اصحاب ابن حامد (۴۰۳ھ) ان کے شاگرد ابویعلیٰ (۴۵۸ھ) اور ابن الزاغونی (۵۲۷ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو داغدار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

انداز اختیار کیا ہے اور اللہ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا''(۱)

اب انہی قاضی ابو یعلیٰؒ کی ایک عبارت کو دیکھتے ہیں جو انہوں نے اعتقاد میں لکھی ہے۔ پہلے صفات کا ذکر کیا ہے کہ

''ونقر بانه خلق آدم بيده ...... آخر میں لکھا ہے کہ فان اعتقد معتقد في هذه الصفات ونظائرها مما وردت به الآثار الصحيحة التشبيه في الجسم والنوع والشكل والطول فهو كافر وان تاولها علىٰ مقتضى اللغة وعلىٰ المجاز فهو جهمي وان امرها كما جاء ت من غير تاويل ولا تفسير ولا تجسيم ولا تشبيه كما فعلت الصحابة والتابعون فهو الواجب عليه.''(۲)

اگر کوئی عقیدہ رکھنے والا شخص ان صفات اور ان کی نظائر میں جن کے بارے میں صحیح آثار وارد ہیں۔ جسمیت میں تشبیہ اور نوع میں یا شکل اور طول میں تشبیہ کا اعتقاد رکھتا ہے تو وہ شخص کافر ہے اور اگر وہ ان صفات کی تاویل لغت کے تقاضا کے مطابق اور مجاز کی بنا پر کرتا ہے۔ تو وہ شخص جہمی ہے اور اگر وہ ان آثار کو اس طرح چلاتا ہے جیسے کہ وہ آئے ہیں نہ ان میں تاویل کرتے ہیں اور نہ (ہی جہمی) تفسیر اور نہ ہی تشبیہ و تجسیم۔ جیسا کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام نے کیا ہے۔ تو اس نے وہ حق ادا کیا جو اس پر واجب تھا۔

اندازہ کریں یہ اس شخص کی عبارت ہے جو سلفیوں میں سب سے زیادہ تشبیہ کے حوالے سے بدنام کیے گئے ہیں۔ تو آخر کون ہیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی صفات خبری کو مخلوق کے اعضاء و جوارح کی طرح قرار دیتے ہیں؟ ذرا ان لوگوں کے نام تو لیں نا۔

ہمیں تو اپنے مکتب میں ایسا کوئی شخص معلوم نہیں ہے اور پھر وہ ہو بھی کیسے سکتے ہیں؟ جبکہ ہمارے امام، امام اہل سنت احمد بن حنبلؒ نے اس عقیدہ کی سخت ترین مذمت کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے کسی شاگرد عالم نے کہا تھا کہ

نبّي احمد وكذا امامي
وشيخي احمد كالبحر طامي
واسمي احمد ارجو بهذا
شفاعة سيد الرسل الكرام

۱- سلفی عقائد: ج ۱، ۱۸، ۱۶
۲- جمهرة عقائد السلف، ص ۴۷۴

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"شیخی احمد" سے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ مراد ہیں۔ ان تینوں احمدوں میں سے کسی نے بھی تشبیہ کے عقیدے کو جائز قرار نہیں دیا ہے نہ نبی پاک احمد علیہ السلام نے اور نہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اور نہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے۔ تو سلفی ایسا عقیدہ کیونکر رکھ سکتے ہیں؟ اور اگر رکھتے ہیں پھر سلفی کیسے رہ سکتے ہیں؟

حنبلؒ نے ہمارے امام امام اہل سنت احمد بن حنبل سے پوچھا کہ مشبہہ کون لوگ ہیں اور وہ کیا کہتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا وہ لوگ وہ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا بصر انسان کے بصر کی طرح ہے اور اس کا ہاتھ انسان کے ہاتھ کی طرح ہے اور اس کا قدم انسان کے قدم کی طرح ہے۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی مخلوق سے مشابہ قرار دیا ہے۔

"قلت له والمشبهة مايقول؟ قال من قال بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فقد شبه الله سبحانه بخلقه." (۱)

اس کے بعد بھی اگر ڈاکٹر صاحب کو اپنی رائے پر اصرار ہو تو اللہ تعالیٰ ہی اس کا محاسبہ کرے گا، اور سلفیوں کے ہاتھ ان کے گریبان میں ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

مشبہ ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب ہیں

اگر کوئی بندہ حقیقی بات عرض کر دے تو وہ یہی ہے کہ تشبیہ کے مرتکب اصلاً ڈاکٹر صاحب کے اہل مکتب ہیں۔ یہ بات ابو حامد غزالیؒ کی ایک عبارت سے معلوم ہو جائے گی۔ جناب رازیؒ وغیرہ کا بھی بعینہٖ یہی عقیدہ ہے۔ ان سے روح کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ تو انہوں نے جواباً لکھا۔ روح نہ تو بدن میں داخل ہے اور نہ ہی اس سے خارج۔ نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل۔ کیونکہ اتصاف بالاتصال والانفصال کی تصحیح کرنے والی چیز تحیز اور جسمیت ہے۔ یہ دونوں روح سے منفی ہے۔ اس لیے روح ان دونوں ضدین سے فارغ ہے۔

"قال رضى الله عنه لا هو داخل ولا هو خارج ولا منفصل عنه ولا متصل به لأن مصحح الاتصاف بالاتصال والانفصال الجسمية والتحيز قد انتفيا عنه فانفك عن الضدين." (۲)

پھر ان سے سوال ہوا کہ کیا روح کسی جہت میں ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ محال میں حلول سے منزہ ہے۔ اسی طرح اجسام کے اتصال سے بھی اور جہات کے ساتھ مختص ہونے سے بھی منزہ ہے۔ کیونکہ یہ

۱- الاجتماع، ص ۱۲۰ ۲- الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تمام اجسام و اعراض کی صفات میں سے ہیں اور روح نہ تو جسم ہے اور نہ ہی عرض ہے جسم میں۔ بلکہ وہ ان عوارض سے پاک ہے۔

"فقیل له هل هو فی جهة؟ فقال هو منزه عن الحلول فی المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان کل ذلك صفات الاجسام واعراضها والروح لیس بجسم ولا عرض فی جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض." (۱)

پھر کسی نے ان کو لکھا کہ یہ تو روح کے لیے اللہ تعالیٰ کے ساتھ اُخص وصف میں تشبیہ کو ثابت کرنا ہے۔ تو انہوں نے جواباً اسے لکھا ہے کہ

"هیهات فان قولنا الانسان حیٌّ، عالم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم وانه تعالیٰ کذلك لیس فیه تشبیه لانه لیس ذلك أخص الوصف فکذالك البراء ة عن المکان والجهة لیس اخص الوصف له." (۲)

افسوس اس بات پر، ہمارا انسان کو زندہ، عالم، قادر، سمیع، بصیر اور متکلم قرار دینا اور اللہ تعالیٰ کو بھی ان اوصاف سے موصوف کہنا۔ اس میں کوئی تشبیہ نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا اخص وصف نہیں ہے۔ اسی طرح مکان اور جہت سے براءت اور استغنا بھی ان کا اخص وصف نہیں ہے۔

ابو حامد غزالی کی اس عبارت سے دو مسائل ثابت ہوتے ہیں۔

۱- ایک یہ کہ استغناء عن المکان والجہت جس طرح اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اسی طرح روح کے لیے بھی ثابت ہے۔ اتصال و انفصال اور دخول و خروج سے جس طرح اللہ تعالیٰ متصف نہیں ہو سکتے۔ بالکل اسی طرح "روح" بھی ان سے متصف نہیں ہو سکتی۔ تو کیا یہ مشابہت اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہے؟ اگر چہ وہ مشابہت فی الاستغناء عن الجہت والمکان ہی کیوں نہ ہو۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ مشبہ اصل میں ان لوگوں کے اہل مکتب ہیں۔

۲- دوسرا یہ مسئلہ کہ تشبیہ اخص الوصف میں مشارکت سے لازم آتی ہے۔ استغناء عن الجہۃ والمکان اخص وصف نہیں ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ استغناء قدرت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ ورنہ ہر عاجز ذات زمان و مکان اور جہت کی محتاج ہوتی ہے۔

۱- الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۳   ۲- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس قول پر تنقید

اس قول کو حافظ ابن القیمؒ نے نقل کیا ہے۔ پھر اس پر مفصل تنقید کی ہے:

"وقالت طائفة ليست النفس جسما ولا عرضا وليست فى مكان ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا بعض ولا هى فى العالم ولا خارجه ولا مجانبة له ولا مباينة وهذا قول المشائين وهو الذى حكاه الاشعرى عن ارسطاطا ليس وزعموا ان تعلقها بالبدن لا بالحلول فيه ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ولا بالتصاق ولا بالمقابلة وانما هو بالتدبير له فقط واختار هذا المذهب البوشنجى ومحمد بن النعمان المقلب بالمفيد ومعمر بن عباد والغزالى وهو قول ابن سينا واتباعه." (۱)

آگے چل کر انہوں نے اس مذہب پر مفصل تنقید کی ہے۔ یہاں بطور خلاصہ ایک فقرہ لکھا ہے کہ "وهو أرداء المذاهب وابطلها وابعدها من الصواب (ايضا) یعنی تمام مذاہب میں سب سے زیادہ ردی اور زیادہ باطل مذہب یہی ہے اور ان سب میں یہ مذہب حق سے زیادہ دور ہے۔ شیخ تورپشتیؒ نے بھی اس مذہب پر سنگ باری کی ہے۔ اسے مذہب نصاریٰ سے بدترین مذہب قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"جمعے از اہل قبلہ کہ شریعت قبول کردہ اند بر قدم روح مصر اند، و مذہب ایشان درین مسئلہ فاسد تر از مذہب نصاریٰ است در ناسوت ولا ھوت، چہ ایشان اضافت بر عیسیٰ کردند، چون دیدند کہ افعال چند کہ آدمی را بر آن قدرتے نباشد از وے صادر می شد، وا ینھا بجملہ تعلق اضافت میکنند روح را چگونہ قدیم گویند، امارات حدوث از وے پیدا است، واز ان جملہ اتصال روح است بجسم، و تعدد آن بر حسب اجسام، و قبول آن حوادث را وغیر آن۔" (۲)

آگے پھر اس بات کی وضاحت کرتے ہیں۔ یہ قول بہت سارے فتنوں کے لیے متضمن ہے اور مذہب سلف طیب اس کے خلاف ہے، اور ان کا کہنا ہے کہ اگر ہم اس بات کا قول کریں کہ جواہر روحانی کے لیے تحیز نہیں ہے۔ تو گویا ہم اسے باری تعالیٰ کے ساتھ مشارک و مماثل قرار دے رہے ہیں۔

"بعضی اسلامیان بر آنند کہ روح قسمت پذیر نیست و متحیز نیست، و درین قول سلامتے

۱۔ الروح، ص ۲۱۲ ۔ ۲۔ المعتمد، ص ۲۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نیست، بلکہ متضمن فتھا است، و مذہب سلف بر خلاف ایند، و گفتہ آند کہ اگر ما جائز شمریم کہ جواھر روحانی متحیز نیست، با باری تعالیٰ مشارکتے اثبات کردہ باشیم، در آنچہ وے غیر متحیز است، و غیر حال در متحیز و این باطل است، پس اعتقاد باید داشتن کہ روح محدث است، و اعتقاد باید داشتن کہ ھر آنچہ محدث ست، از حیز بیرون نیست۔"(۱)

خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ فرمالیں' اس سے معلوم ہو جائے گا کہ سلف طیب اس کو مشارکت کا نام دے رہے ہیں۔ ہم اس بحث کو طول نہیں دینا چاہتے۔ اس لیے صرف ایک اور عبارت نقل کرتے ہیں۔ جو ایک معاصر دانشور نے لکھی ہے، پھر موضوع کی طرف پلٹتے ہیں۔ ان شاء اللہ۔

پرانا نغمہ اور نئی بانسری

خلیفہ عبدالحکیم ''روح'' کی قدامت اور حدوث اور عالم امر یا عالم خلق میں سے ہونے پر یوں بحث کرتے ہیں:

''قرآنی اصطلاح میں عالم کے دو پہلو ہیں۔ ایک عالم امر ہے اور ایک عالم خلق اگر ہژدہ عوالم بھی ہوں۔ تو ان میں سے ہر عالم کے یہی دو پہلو ہوں گے۔ روح کا ماخذ عالم اُمر ہے۔ "قل الروح من أمر ربی" عالم خلق عالم مظاہر ہے۔ جسے قرآن حکیم آفاق کہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انفس و آفاق میں سے کونسا پہلو مصدری اور مقدم ہے۔ مولانا (رومؒ) کا جواب یہ ہے کہ نفس مقدم اور مظاہر نفس کا پرتو ہے۔ ایک اصل مایہ ہے اور دوسرا سایہ...... دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارواح اگر عالم امر میں سے ہیں تو وہ قدیم ہیں یا مخلوق؟ قدیم اور حادث کی بحث کا مدار حقیقت زمان پر ہے۔ اگر زمان و مکان خود حادث ہیں۔ تو ان کا اطلاق نہ خدا کی ذات پر ہو سکتا ہے اور نہ روح کی ماہیت پر۔ اگر روح کی ماہیت مظہر الوہیت ہونے کی وجہ سے ماورائے زمان و مکان ہے۔ تو اس کے متعلق یہ سوال ہی نہیں ہو سکتا کہ وہ کس وقت مخلوق ہوئی؟ کیونکہ وقت خود مخلوق ہے اور روح کی حقیقت کے مقابلے میں ایک مظہری اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ عالم طبیعی یا عالم مادی قدیم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عالم خلق حدوث (میں سے) ہے۔ یہ مایہ وجود نہیں بلکہ سایہ وجود ہے لیکن عالم امر مخلوق نہیں۔ اس لیے روح انسانی کی حقیقت بھی مخلوق نہیں۔

۱۔ المعتمد، ص ۲۵۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

می گفت دربیابان رندے دهن دریده
صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

روح انسانی اور روح مطلق یعنی خلاق عالم کا تعلق صانع و مصنوع کا تعلق نہیں ۔ انسانی ہستی کا وہ پہلو جو عالم خلق سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے لحاظ سے انسان مخلوق ہے۔ اس کی زندگی کے افعال و مظاہر و حوادث سب مخلوق ہے۔ جن کا خالق بالواسطہ یا بلا واسطہ خدائے خلاق ہے۔ روح انسانی کی مظاہری حیثیت کو برطرف کر کے مولانا (رومؒ) اس کی حقیقت کو قدیم مانتے ہیں۔ خدا روح الارواح ہے۔ یہ ارواح روح کی طرح قدیم ہیں۔ ذات الٰہی اور ارواح میں زمانی تقدم و تاخر نہیں ۔ یہ تقدم و تاخر اصل اور فرع کا تقدم و تاخر ہے۔ جس طرح مثلث اور اس کے زاویوں کی باہمی نسبت ہے۔ مثلث کے زاویے مثلث کی فرع ہے۔ اس طرح ارواح روح مطلق سے بطور فرع سرزد ہوتی ہیں ۔لیکن زمانے کے لحاظ اصل کے بعد ظہور میں نہیں آتی ۔''(۱)

احباب خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں، کہ یہ کیا ہیں؟ خلیفہ صاحب کو چاہیے تھا کہ پہلے قرآن مجید سے عالم خلق اور عالم امر دونوں کا اثبات کرتے، پھر دونوں میں یہ فرق بتاتے کہ قرآن مجید میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم امر قدیم ہے اور عالم خلق حادث ہے۔ پھر یہ ثابت کرتے کہ قرآن میں ہے کہ روح زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ پھر یہ ثابت کرتے کہ قرآن میں ہے کہ روح مظہر الوہیت ہے۔ وغیرہ تب جا کر بات بنتی۔

جو آیت محترم نے پیش کی ہے۔ قل الروح من أمر ربی، اس سے نہ تو عالم امر کا اثبات ہوتا ہے اور نہ ہی عالم امر کے قدیم ہونے کا۔ قرآن مجید سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ روح کو پورا پورا لیتا ہے، اسے چھوڑتا ہے، اسے روک لیتا ہے۔ آیت ملاحظہ ہو:

”الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرىٰ الى اجل مسمىً “ (۲)

اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ روح تجزیہ بھی قبول کرتا ہے اس لیے کہ ہر انسان کی روح الگ الگ ہے۔ اسی طرح فرشتے اسے قبض کرتے ہیں وہ خروج اور اخراج سے بھی متصف ہے۔ آیت میں ہے:

”ولو ترى اذا الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون.“ (۳)

۱۔ حکمت رومی، ص ۱۰، ۱۱ ۲۔ الزمر: ۴۲ ۳۔ انعام: ۹۳

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

اس سے ثابت ہوا کہ روح کو عذاب بھی دیا جائے گا۔ اسی طرح اس کے لیے رجوع اور دخول بھی ثابت ہے۔

”یاایھا النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی.“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ روح راضی بھی ہوتی ہے۔ یہ صرف قرآن مجید میں اس کے اوصاف کا تذکرہ ہے۔ اگر احادیث کو بھی سامنے رکھے، تو پھر اور بات بن جاتی ہے۔

اب ان آیات کے بالمقابل غزالیؒ کے قول کو یاد رکھے ”لا ھو داخل ولا ھو خارج......الخ، تو اندازہ ہو جائے گا کہ حقیقت کیا ہے اور افسانہ کیا ہے؟۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تنبیہ

بعض لوگ ائمہ اہل حدیث پر اس حوالے سے سخت تنقید کرتے ہیں کہ وہ مخلوق اور حادث میں فرق کرتے ہیں۔ ہم پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا ایک قول نقل کر چکے ہیں کہ

”فالسلف وائمة اھل الحدیث و کثیر من طوائف الکلام کا لھشامیة والکرامیة وابی معاذ التومنی وغیرھم لا یقولون کل حادث مخلوق ویقولون الحوادث تنقسم الی ما یقوم بذاته بقدرته ومشیته ومنه خلقه للمخلوقات والی مایقوم بائنا عنه وھذا ھو المخلوق.“ (۲)

اب ہم ان کے سامنے ابو حامد غزالیؒ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ دیکھتے ہیں وہ اس بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں؟ ان سے سوال کیا گیا کہ

”اتتوھم ان الروح لیس مخلوقا وان کان کذالك فھو قدیم؟“

تو انہوں نے جواب میں کہا کہ

”فقال قد توھم ھذا جماعة وھو جھل بل نقول ان الروح غیر مخلوق بمعنی غیر مقدربکمیة ولا مساحة فانه لاینقسم ولا یتحیز ونقول انه مخلوق لکنه بمعنی انه حادث ولیس بقدیم.“ (۳)

۱- الفجر: ۲۷، ۲۸   ۲- مجموع الفتاویٰ، ۶/۱۹۳

۳- الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۱۲۳

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

یعنی ہم کہتے ہیں کہ "روح" غیر مخلوق ہے۔ یعنی وہ کمیت اور مساحت سے مقدر نہیں ہے۔ وہ منقسم اور متحیز بھی نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ "روح" مخلوق بھی ہے۔ مگر حادث کے معنیٰ میں یعنی قدیم نہیں ہے۔ آگے اس کی مثال پیش کرتے ہیں کہ

"ولكن الحق ان الروح البشرية حدثت عند استعداد النطفة للقبول كما حدثت الصورة في المرآة بحدوث الصقالة وان كانت الصورة سابقة الوجود علىٰ الصقالة." (۱)

مگر حق یہ ہے کہ "روح" بشری اس وقت ظاہر ہوئی۔ جب نطفہ نے قبولیت کی استعداد حاصل کی۔ جیسا کہ صورت اس وقت آئینے میں نظر آتی ہے۔ جب اسے صیقل کیا جائے۔ اگرچہ صورت کا وجود صقالت آئینہ سے سابق اور مقدم ہے۔

دیکھا غزالیؒ نے بھی ایسا ہی فرق حادث اور مخلوق میں کیا ہے۔

صفات الٰہی حقیقت ہیں

اگر محترم کو اس بات سے چڑ ہے کہ سلفی اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً ید، وجہ، عین وغیرہ کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔ تو یہ تو تمام اہل سنت والجماعۃ کا عقیدہ ہے۔ صرف سلفی اس کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابوعمرو الدانیؒ لکھتے ہیں:

"وكل ما قاله الله تعالىٰ فعلىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز الا ان تتفق الامة علىٰ ان شيئا منه علىٰ المجاز كقوله تعالىٰ "واسأل القرية (يوسف:٨٢) يريد أهلها فاما قوله "وكلم الله موسىٰ تكليما (النساء :١٦٤) وقوله "واذقال ربك للملائكة "وقلنا يادم وشبه ذلك فعلىٰ الحقيقة لا علىٰ المجاز ولا تحمل صفات الله تعالىٰ علىٰ العقول والمقاييس ولا يوصف الا بما وصف به نفسه او وصفه به نبيه او اجمعت الامة عليه." (۲)

جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وہ حقیقت پر محمول ہے، مجاز پر نہیں۔ مگر یہ کہ امت کسی چیز کے بارے میں اس پر اتفاق کریں کہ اس سے مجاز مراد ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "گاؤں سے پوچھ (یوسف:۸۲) اس میں گاؤں نہیں اس کے اہل مراد ہے۔ باقی اللہ تعالیٰ کا

۱- الاجوبۃ الغزالیۃ ص ۱۲۳ ۲- الرسالۃ الواضحۃ: ۹۱۴۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ فرمان ''کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے حقیقتاً کلام کیا (النساء:۱۶۴) اور یہ فرمان ''یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا (البقرۃ:۳۰۰) اور یہ فرمان ''ہم نے کہا اے آدم (البقرۃ:۳۵۰) اور اس جیسے دیگر فرامین۔ تو یہ حقیقت پر محمول ہیں۔ مجاز پر نہیں اللہ تعالیٰ کی صفات عقول اور قیاسات پر محمول نہیں کیے جا سکتے۔ ان کو صرف ان صفات سے موصوف کیا جائے گا۔ جو انہوں نے خود بیان کیے ہیں، یا ان کے نبی علیہ السلام نے بیان کیے ہیں۔ یا ان صفات کے اثبات پر امت کا اجماع ہوا ہو۔

اسی طرح امام طلمنکیؒ فرماتے ہیں:

"واجمع المسلمون من اهل السنة علیٰ ان معنی قوله "وهو معكم أين ما كنتم" ونحو ذلك من القرآن انه علمه وان الله تعالیٰ فوق السموات بذاته مستو علیٰ عرشه كيف يشاء وقال اهل السنة فی قوله "الرحمن علیٰ العرش استویٰ" ان الاستواء من الله علیٰ عرشه المجيد علیٰ الحقيقة لا علیٰ المجاز فقد قال قوم من المعتزلة والجهمية لا يجوز ان يسمیٰ الله عزوجل بهذه الاسماء علیٰ الحقيقة ويسمیٰ بها المخلوق."(۱)

مسلمانوں میں اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وھو معکم اینما کنتم اور اس جیسے دیگر اقوال کا معنیٰ ''علم'' ہے۔ اور اس پر بھی کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ اپنے بزرگ عرش پر مستوی ہے۔ وہ اپنے عرش پر جس طرح ان کی مشیت ہے۔ اسی طرح مستوی ہے۔ اہل سنت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''الرحمٰن علیٰ العرش استویٰ'' کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا استواء اپنے عرش پر بطور حقیقت ہے۔ مجاز کے طور پر نہیں ہے۔ معتزلہ اور جہمیہ کی ایک جماعت نے کہا ہے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اسماء سے بطور حقیقت مسمیٰ ہو جبکہ ان سے بندوں کو بھی مسمیٰ کیا جاتا ہے۔

تو ان معتزلہ اور جہمیہ گروہوں نے اللہ تعالیٰ سے اسماء کے حقائق کو تو منفی کیا۔ مگر بندوں کے لیے ان کو ثابت کیا جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ وہ کہتے ہیں کہ اسماء میں مشارکت سے تشبیہ لازم آتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب جان گئے ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کو مجاز پر محمول کرنا جہمیہ اور

۱۔ العلو،۲/ ۱۳۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معتزلہ کا موقف ہے۔ اہل سنت والجماعت کا نہیں۔

ڈاکٹر صاحب اس عبارت سے یہ بھی جان گئے ہوں گے کہ آیت "وهو معكم اينما كنتم" اہل سنت کے اجماع سے "علم" پر محمول ہے۔

صوفیاء کرام کا عقیدہ

یہی عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات حقیقت پر محمول ہیں۔ اہل سنت کے صوفیاء کا بھی ہے۔ ابوبکر کلاباذیؒ لکھتے ہیں:

"واجمعوا علىٰ ان لله تعالىٰ صفات علىٰ الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوة والعز والحلم والحكمة والكبرياء والجبروت والقدم والحياة والارادة والمشية والكلام وانها ليست باجسام ولا اعراض ولاجواهر كما ان ذاته ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر...... وان له سمعا وبصرا ووجها ويدا علىٰ الحقيقة ليس كالاسماع والابصار والايدى والوجوه." (۱)

یعنی صوفیاء کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات بطور حقیقت ثابت ہیں وہ ان سے موصوف ہے۔ جیسے علم، قدرت، عزت، حلم، حکمت، کبریاء، جبروت، قدم، حیات، مشیت، کلام وغیرہ۔ یہ صفات نہ اجسام ہیں، نہ اعراض ہیں۔ اور نہ یہ جواہر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات نہ جسم ہے نہ عرض ہے اور نہ ہی جوہر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے "سمع وبصر" اور وجہ وید حقیقتاً ثابت ہیں۔ مگر وہ دیگر کانوں اور آنکھوں کی طرح نہیں ہیں اور نہ ہی ان کا ہاتھ اور چہرہ دیگر ہاتھوں اور چہروں کی طرح ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنی عبارت "سلفیوں کا عقیدہ ہے جیسے انسان کے اعضاء وجوارح ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں...... کان اور چہرہ ہیں" سے یہ تاثر لوگوں کو دیا ہے کہ جب سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقی ہاتھ، آنکھیں اور چہرہ وغیرہ مان رہے ہیں تو پھر وہ اعضاء وجوارح ہی ہیں۔ اگرچہ سلفی ان صفات کو اعضاء وجوارح کا نام نہیں دیتے۔

اب ابوبکر کلاباذیؒ کی اس عبارت سے ان کی غلط فہمی دور ہونی چاہیے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات

۱۔ التعرف، ص ۳۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خبریہ بطور حقیقت بھی مانتے ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ مخلوق کے آنکھوں اور کانوں کی طرح نہیں ہیں۔عبارت پھر ایک بار ملاحظہ ہو:

”وان له سمعا وبصرا ووجها ويدا علىٰ الحقيقة ليس كالاسماع والابصار والايدی والوجوه.“ (۱)

احباب سے امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی بے حقیقت تہمت کی حقیقت کو سمجھ گئے ہوں گے اور اس سے ان شاءاللہ غلط فہمی میں نہیں پڑیں گے۔

جوارح واعضاء کا شبہہ

ڈاکٹر صاحب کو اعضاء و جوارح کا شبہہ اس لیے بھی پڑا کہ سلفی ان کے بقول یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھوں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔“

ہم کہتے ہیں کہ بھائی یہ بھی سب مسلمانوں کا عقیدہ ہے۔ڈاکٹر صاحب غالبا ”ہاتھوں سے عمل کرنے“ کے الفاظ سے غلط مفہوم کشید کرنے کے درپے ہیں لہٰذا ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں۔مشہور تابعی خالدؒ بن معدان کہتے ہیں:

”ان الله عزوجل لم يمس بيده الا آدم صلوات الله عليه خلقه بيده والجنة والتوراة كتبها بيده.“ (۲)

بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھوں سے کسی چیز کو نہیں چھوا مگر آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کہ انہیں اپنے ہاتھ سے بنایا۔اور جنت کو ہاتھ سے بنایا اور تورات کو اپنے ہاتھ سے لکھا۔

ایک اور مشہور تابعی حکیمؒ بن جابر سے یہ قول مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور تورات کو موسیٰ علیہ السلام کے لیے اپنے ہاتھ سے لکھا۔

”عن حكيم بن جابر قال اخبرت ان الله تعالىٰ خلق آدم بيده و كتب التوراة بيده لموسىٰ عليه السلام.“ (۳)

اسی طرح کی روایت مشہور تابعی عکرمہؒ سے بھی وارد ہے۔

”ان الله لم يمس بيده شيئا الا ثلاثا خلق آدم بيده وقدس الجنة بيده

۱-التعرف،ص ۳۵ ۲-السنۃ،۱/۲۹۹

۳-السنۃ،۱/۲۹۷

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

و کتب التوراة بیده" (۱)

یہ تینوں تابعین ہیں۔ خالدؒ بن معدان ۱۰۳ھ میں، حکیم بن جابرؒ ۸۲ھ اور عکرمہؒ ۱۰۴ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ ان سب کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھوں سے درج بالا کام انجام دیئے ہیں۔ دیگر ائمہ نے بھی ایسی ہی باتیں کہی ہیں۔ ہم سارے اقوال پیش نہیں کر سکتے۔ صرف دو عبارتیں اور پیش کرتے ہیں۔ ابو القاسم قشیریؒ صوفیاء کرام کا عقیدہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

"ان الحق سبحانه وتعالیٰ موجود قدیم واحد حکیم قادر علیهم قاهر رحیم مرید سمیع مجید رفیع بصیر متکلم متکبر قدیر حیی احد باق صمد وانه عالم بعلم قادر بقدرة مرید بارداة سمیع بسمع بصیر ببصر متکلم بکلام حیی بحیاة باق ببقاء وله یدان هما صفتان یخلق بهما ما یشاء سبحانه علیٰ التخصیص وله الوجه الجمیل وصفات ذاته مختصة بذاته." (۲)

ابو القاسم قشیریؒ نے صفات کے نام لیے پھر لکھا ہے کہ وہ علم سے عالم ہے، قدرت سے قادر ہے۔ ارادہ سے مرید ہے۔ سمع سے سمیع، بصر سے بصیر، کلام سے متکلم ہے، حیات سے حی ہے، بقاء سے باقی ہے (یعنی یہ چیزیں ان کے اوصاف ہیں) ان کے دو ہاتھ ہیں وہ ان کی صفت ہے۔ ان کے ذریعے وہ جو کچھ چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ اس چیز کی تخصیص کرتے ہوئے ان کے لیے حسین چہرہ ہے اور ان کے صفات ذاتیہ ان کے ساتھ مختص ہیں۔

اس درج بالا عبارت میں یہ الفاظ وله یدان وهما صفتان یخلق بهما ما یشاء یہ معنی تو نہیں رکھتے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کی طرح محتاج و بے بس ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ ہاتھوں سے استفادہ کرتے ہیں کیونکہ یہ تو عین تشبیہ ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے "ما خلقت بیدی" تو اہل سنت نے اس صفت کا اقرار کر لیا اور اس سے کیفیت کی نفی کی گئی ہے۔

احباب نے خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ فرمایا۔ مگر جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" کہتے ہیں کہ جو لوگ یہ قول کرتے ہیں کہ "ید" اور "عین" ان کے لیے دو صفات ہیں۔ تو وہ اس لفظ کے ذریعے "جارحہ" کہنے سے براءت کا اعلان کرتے ہیں۔ لیکن جو لوگ ایسا کہتے ہیں کہ "ان کے لیے ہاتھ جس سے وہ پکڑتے ہیں اور ان کے لیے آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں" تو وہ ان دونوں کو جوارح کے قبیل میں سے قرار دیتا ہے اور سلف

۱۔ السنة ۱/۲۹۹ ۲۔ الرسالة، ص ۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صالح کی مخالفت کرتا ہے۔

"ومن ذكر من السلف ان العين واليد صفتان تبراء بهذا اللفظ عن القول بالجارحة ...... ومن قال وله يد يبطش بها وعين بها يرى جعلهما من قبيل الجوارح وخالف السلف الصالح." (۱)

جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے یہاں قصداً وعمداً جملہ وله يد يبطش بها رکھا تا کہ لوگوں کے اعتراض سے بچ کر نکل جائے۔ کیونکہ اگر وہ اس جملے کو یوں کہتے "وله يد تخلق بها" تو لوگوں کو نصوص فوراً یاد آ جاتے۔ اوپر درج الفاظ سے ذہن اس طرف جلد منتقل نہیں ہوتا۔

ہم نظر بازوں سے تو چھپ نہ سکا جانِ جہان
تو جہاں جا کے چھپا ہم نے وہیں دیکھ لیا

اس موضوع پر ہم اس سے پہلے تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ اس لیے انہی اشارات پر اکتفاء کرتے ہیں۔

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعضاء کے اعتقاد کا الزام

بڑی زیادتی

جناب ڈاکٹر صاحب نے درج بالا عبارت میں یہ بھی لکھا ہے کہ

''سلفی حضرات ان اعضاء کو اعضاء نہیں کہتے بلکہ صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔''

ہم کہتے ہیں کہ یہ بہت بڑی زیادتی ہے۔'اعضا کو اعضاء نہیں کہتے'' اس میں پہلے لفظ ''اعضاء'' کن لوگوں کا مسلک ہے؟ کون اسے اعضاء سمجھتے ہیں؟ اگر ڈاکٹر صاحب خود یہ رائے رکھتے ہیں تو پھر یہ کہنا چاہیے کہ ''ہم جسے اعضاء کہتے ہیں'' اور اگر یہ سلفیوں کے بارے میں ہے تو انہوں نے کب ان کو اعضاء سمجھ لیا ہے؟ یہ ظالم کذاب لوگوں کو سمجھاتا ہے کہ سلفی درحقیقت صفات خبریہ کو اعضاء الٰہی سمجھتے ہیں۔ لیکن لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لیے اسے صفات خبریہ ذاتیہ کا نام دیتے ہیں۔ حالانکہ ان صفات خبریہ کو خود یہی لوگ اعضاء قرار دیتے ہیں۔ جہمیہ کے امام العصر ''جرکسی'' نے جو کتاب سبکیؒ کے نام سے شائع کی ہے۔ اس میں لکھا گیا ہے:

"وهذه الاشياء التي ذكرناها هي عنداهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهي صريحة في التركيب والتركيب للاجسام فذكرك لفظ الاوصاف تلبيس وكل أهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم الا الاجزاء." (۱)

یہ اشیاء جن کا ہم نے ذکر کیا۔ یہ اہل لغت کے نزدیک اجزاء ہیں، اوصاف نہیں ہیں۔ یہ اشیاء ترکیب میں صریح ہیں اور ترکیب اجسام کے لیے ہوتی ہیں۔ تو (اے ابن القیم) تیرا ان کو اوصاف کہنا تلبیس اور دھوکہ ہے۔ تمام اہل لغت وجہ، عین، جنب اور قدم سے صرف اور صرف اجزاء کا مفہوم سمجھتے ہیں۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جناب من! جب ان صفات کا صرف یہی اجزاء مطلب ہے اور یہ ترکیب میں صریح ہے۔ اور تمام اہل لغت ان صفات کا یہی مطلب لیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم

۱- العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے ان اجزاء کو اپنی ذات کے لیے کیونکر ثابت کیا ہے؟

اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم تھا یا نہیں کہ اہل لغت سارے کے سارے ان اشیاء کو اجزاء کے طور پر استعمال کرتے ہیں؟ اگر نہیں تھا تو یہ بات کفر ہے۔ اگر انہیں علم تھا تو انہوں نے کیسے پھر ان اجزاء کو اپنے لیے ثابت کیا؟ اور پھر صحابہ کرام مجسم کیوں نہ بنے؟ اور اگر مجسم نہیں بنے۔ تو اس بارے میں سوال کیوں نہیں اٹھایا؟ کہ اللہ تعالیٰ نے کیوں ان الفاظ کو اپنے لیے استعمال کیا؟

ہونا تو یہ چاہیے تھا اگر نہیں تو کفار کو قرآن پر یہ اعتراض کرنا چاہیے تھا انہوں نے کیوں یہ اعتراض نہیں اٹھایا؟ یہ تو سبکیؒ کا موقف ہوا کہ یہ الفاظ ترکیب میں صریح ہیں اور ترکیب اجسام میں ہے۔ تمام اہل لغت ان سے اجزاء مراد لیتے ہیں۔ مگر دوسری طرف جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کہتے ہیں:

''وکان عدة من احبار الیهود ورهبان النصاریٰ وموابذة المجوس اظهر والاسلام فی عهد الراشدین ثم اخذوا بعدهم فی بث ما عندهم من الاساطیر بین من تروج علیهم ممن لم یتهذب بالعلم من اعراب الرواة وسبطاء موالیهم فلقفوها منهم ورووها لآخرین بسلامة باطن معتقدین مافی اخبارهم فی جانب الله من التجسیم والتشبیه مستانسین بما کانوا علیه من الاعتقاد فی جاهلیتهم وقد یرفعونها افتراء الی الرسول علیه السلام او خطأ فأخذ التشبیه یتسرب الی معتقد الطوائف ویشیع شیوع الفاحشة.'' (۱)

اس طویل عبارت کا حاصل یہ ہے کہ خلفاء راشدین کے زمانے میں یہودی مولوی اور عیسائی پیر اور مجوسی جوگی بظاہر اسلام میں داخل ہوگئے۔ پھر دیہاتی مسلمانوں میں اپنے قصے پھیلا دیئے۔ سادہ لوح راویوں نے ان سے وہ روایات لے لیے پھر باطنی سلامتی کے ساتھ دوسرے لوگوں کے سامنے ان قصوں کو روایت کیا۔ یہ عقیدہ رکھتے ہوئے کہ ان اخبار میں جو تشبیہ و تجسیم اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہے وہ درست ہے۔ اور وہ اس سے استئناس رکھتے تھے۔ کیونکہ جاہلیت میں ان کا یہی اعتقاد تھا اور کبھی وہ ان اخبار کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جھوٹ یا خطا کی بنیاد پر منسوب کرتے تھے۔ تو تشبیہ کا عقیدہ اس طرح مختلف گروہوں رائج اور مشہور ہوا۔

سوال یہ ہے کہ جب خود قرآن کے مستعمل کلمات مثلاً ید، وجہ، عین، استواء وغیرہ میں بقول سبکی جسمیت

۱۔ مقدمۃ التبیین، ص ۱۰

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

کی صراحت موجود ہے۔ تو ان یہودی مولویوں اور عیسائی مرشدوں کو اتنے پاپڑ بیلنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ تین نسل (طبقات) کا انتظار کیوں کیا؟ وہ سادہ لوح لوگوں کو یہ کیوں نہیں کہتے تھے کہ خود قرآن نے اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیا ہے۔ ید، وجہ، عین کا عربی لغت میں مطلب اجزاء ہیں اور یہ ترکیب میں صریح ہیں؟ اب بندہ کس "امام" کی رائے مان لیں؟ شاعر نے ایسے ہی موقع کے لیے کہا ہے:

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ

لطف کی بات یہ بھی ہے کہ سبکیؒ کی کتاب کی تحقیق بھی اسی ابن عساکرؒ کی کتاب کے محقق، جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے کی ہے۔ مگر اس کو ہوش نہیں رہا کہ معقول لوگوں کے سامنے ہم کیا مجموعہ تضادات پیش کر رہے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ جب کسی مذہب کی جعلی و مصنوعی تاریخ بنانے کی کوشش کی جاتی ہے تو پھر ان لوگوں سے ایسے "کرامات" صادر ہوتے رہتے ہیں۔ ہم پھر اپنے موضوع کی طرف آتے ہیں۔

صفات ذاتیہ کا تسمیہ

جناب ڈاکٹر صاحب کا کہنا کہ "سلفی حضرات ان اعضاء و جوارح کو اعضاء نہیں بلکہ صفات ذاتیہ کہتے ہیں" ہم کہتے ہیں بھائی یہ صرف سلفی حضرات کا موقف نہیں ہے۔ بلکہ دیگر لوگوں نے بھی ایسی بات کی ہے۔ ابن المنیرؒ لکھتے ہیں:

"ولاهل الكلام فى هذه الصفات كاالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال احدها انها صفات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثانى ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها علىٰ ما جاء ت مفوضا معناها الى الله." (۱)

اہل کلام کے ان صفات میں جیسے "عین"، "وجہ" "ید" تین موقف ہیں۔ ایک یہ ہے کہ یہ صفات ذاتیہ ہیں۔ شرع نے اس کا اثبات کیا ہے۔ عقل ان کے اثبات کا راستہ نہیں جانتی۔ دوسرا موقف یہ ہے کہ "عین" کنایہ ہے صفت بصر سے "ید" کنایہ ہے صفت قدرت سے "وجہ" کنایہ ہے صفت وجود سے۔ تیسرا موقف یہ ہے کہ ان صفات کو اس طرح چلایا جائے کہ جیسا کہ یہ احادیث وصفات وارد ہوئی ہیں۔ اور ان کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے گا۔

۱- فتح الباری، ۱۳/ ۴۸۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس قول سے معلوم ہوا کہ متکلمین کی ایک جماعت بھی ان اوصاف کو صفات ذاتیہ سے مسمّی کر رہی ہے۔ یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ پہلا موقف اشعری کا ہے۔ دوسرا قول خلف کا ہے۔

"القول الاول قول الامام الاشعری والثانی قول الخلف" (۱)

مگر بعض حضرات ان صفات کو صفات ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔ بہت سارے متکلمین بھی ایسا ہی قول کرتے ہیں کہ صفات ذاتیہ پھر دو قسموں پر منقسم ہیں۔ مولانا انور شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

"ثم لفظ النعت اولیٰ من لفظ الصفة وذلك لان المتكلمين قسموها الیٰ قسمين عقلية وسمعية وارادوا من العقلية الصفات السبعة ومن السمعية نحو يد، ووجه، وغيرهما من المتشابهات وانما سموها سمعية لكونها مما لا يدرك الا من جهة السمع." (۲)

صفت کی بجائے نعت کا لفظ اولیٰ ہے۔ یہ اس کے لیے کہ متکلمین نے صفات ذاتیہ کو دو قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ ایک صفات عقلیہ۔ متکلمین ان سے صفات سبعہ مراد لیتے ہیں۔ اور دوسری قسم صفات سمعیہ جیسے ید، وجہ وغیرہ متشابہات میں سے، انکو صفات سمعیہ کے نام سے اس لیے موسوم کیا ہے کہ یہ صرف شرع سے ثابت ہوتے ہیں۔

شیخ عبدالرحمٰن سعدی فرماتے ہیں:

"فصفات الافعال نوعها قديم لم يزل ولا يزال وافرادها وجزئياتها لا تزال تتجدد كل وقت بحسب ارادته وحكمته التي يحمد عليها اما الصفات الذاتية فهي التي لم تزل ولا تزال ولكن ليس لها مفعولات تتجدد وتحدث عنها و ذلك كالحياة والسمع والبصر والعلم ......وبهذا عرفت الفرق بين الصفات الفعلية والذاتية وان الجميع اشتركا بان الله موصوف بها وافترقا بان صفات الافعال لها آثار ومفعولات تتجدد عنها." (۳)

www.kitabosunnat.com

صفات الافعال کی نوع قدیم ہے۔ ہمیشہ سے ہے، ہمیشہ رہے گا لیکن اس کے افراد و جزئیات ہمیشہ سے ہر وقت متجدد ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس حکمت کے مطابق جس پر اس

۱۔ الفجر الساطع، ۱۶/۱۹۶ ۲۔ فیض الباری، ۴/ ۵۱۸

۳۔ الاجوبة السعدیة، ص ۱۳۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی مدح کی جاتی ہے اور صفات ذاتیہ وہ ہیں جو ہمیشہ سے تھے اور ہمیشہ رہیں گے مگر ان کے لیے ایسے مفعولات نہیں ہیں جو متجدد ہوتے ہوں اور ان سے پیدا ہوتے ہوں یہ جیسے حیات، سمع، بصر اور علم ......اسی کے ذریعے آپ نے فرق جان لیا۔ صفات فعلیہ اور صفات ذاتیہ کے درمیان، وہ یہ کہ سارے اس بات میں مشترک ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے موصوف ہے مگر دونوں اس بات میں جدا جدا ہیں کہ صفات الافعال کے لیے آثار اور مفعولات ہیں جو ان سے نئے نئے پیدا ہوتے ہیں۔

آگے پھر صفات ذاتیہ کی تقسیم پر بات کرتے ہیں:

”واما الفرق بين الصفات السمعية والعقلية فعند اهل الكلام ما دل عليه السمع وحده اى الكتاب والسنة قيل لها سمعيات وما دل عليه السمع مع العقل قيل لها صفات عقلية وفى هذا التعبير نظر فان جميع الصفات التى يدل عليها السمع وحده عنداهل الكلام والتى يدل عليهاالعقل مع السمع كلها سمعيات عقليات فان الله ورسوله اخبر بها فى الكتاب والسنة فكانت بذالك سمعيات نقليات.“ (۱)

اور فرق صفات سمعیہ اور عقلیہ کے درمیان جو ہے تو اہل کلام کے نزدیک جب ان پر صرف شرع دلالت کرے یعنی کتاب وسنت ان کو صفات سمعیہ کہا جاتا ہے اور اگر ان پر شرع کے ساتھ عقل بھی دلالت کرے تو ان کو صفات عقلیہ کہا جاتا ہے مگر یہ تعبیر محل نظر ہے۔ کیونکہ تمام وہ صفات جن پر صرف شرع دلالت کرتا ہے اہل کلام کے ہاں اور وہ صفات جن پر شرع کے ساتھ عقل بھی دلالت کرتی ہے۔ تمام کے تمام سمعیات اور عقلیات ہیں اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو کی خبر بھی دی ہے کتاب وسنت میں۔ اس لیے ان کو سمعیات اور نقلیات بھی کہا جاتا ہے۔

عام طور پر لوگ ذاتیہ میں عقلی اور خبری کی تقسیم اہل کلام کی اتباع میں کرتے ہیں۔ مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ خبری وسمعی صفات کو عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن سعدیؒ کا اشارہ غالباً اس طرف ہے۔ سمعی صفات کی عقلی تعبیر نہ ہونا الگ مسئلہ ہے اور نہ ہو سکنا دوسرا مسئلہ ہے۔

اگر اہل کلام پہلی بات کرتے ہیں تو درست ہے۔ اگر ان کا مقصود یہ دوسری بات ہے تو پھر یہ درست

۱- الاجوبۃ السعدیۃ، ص ۱۳۰

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے۔اس کا ایک نمونہ ہم نے پہلے حصے میں دکھایا ہے۔ مقصود اس بحث سے یہ ہے کہ سلفی اس تسمیہ میں متفرد نہیں ہیں بلکہ اہل کلام بھی ان کے ساتھ شریک ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ جناب ڈاکٹر صاحب نے آخر کس بنا پر سلفیوں کی طرف اثبات اعضاء و جوارح کی نسبت کی ہے؟ حالانکہ وہ خود کہتے ہیں کہ سلفی حضرات ان کو اعضاء و جوارح نہیں بلکہ صفات ذاتیہ کہتے ہیں؟ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس گھڑنتو کی من گھڑت بات ہے۔

درحقیقت ان صفات سے یہ مفہوم سمجھنا درست نہیں ہے کیونکہ صفات کا مفہوم ذات کے مفہوم پر مبنی ہوتا ہے۔انسان چونکہ جسم ہے اس لیے اس کا ''ید'' اور ''وجہ'' اس کے جسم کے ابعاض و اجزاء ہیں۔لیکن اگر کوئی ذات جسم نہ ہو تو پھر صفات ان کے اجزاء و ابعاض نہیں ہوں گے۔یہ بات ہم نے پیچھے ابوالحسن اشعریؒ سے نقل کی ہے۔یہاں حافظ مغرب ابوعمر اندلسیؒ کی عبارت دیکھتے ہیں:

”ولیس مجیئة حركة ولا زوالا ولا انتقالا لا ن ذلك انما يكون اذا كان الجائی جسما او جوهر ا فلما ثبت انه ليس بجسم ولا جوهر لم يجب ان يكون مجيئه حركة ولا نقلة ولو اعتبرت ذلك بقولهم جاء ت فلانا قيامة وجاء ه الموت وجاء المرض وشبه ذلك فما هو موجود نازل به ولا مجیء لبان لك.“ (۱)

اللہ تعالیٰ کا ''آنا'' (مجیت) نہ حرکت ہے۔نہ زوال اور نہ ہی انتقال یہ چیزیں تب ثابت ہوں گی کہ جب آنے والا وجود جسم ہو، یا پھر جوہر ہو اور جب یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے اور نہ ہی جوہر تو پھر یہ بات صحیح نہیں ہے کہ ان کا آنا (مجیت) حرکت اور انتقال ہو۔اگر تم مجیت کو ذرا لوگوں کے اس قول پر قیاس کر لیتے کہ فلاں آدمی کی قیامت آ گئی، یا اسے موت آ گئی، یا اسے مرض (لاحق ہوا) اور اس جیسے دیگر اقوال کو بھی ملاحظہ کرتے کہ جو موجود ہے اس پر نازل ہے۔اس کو آنے سے تعبیر کیا گیا ہے، حالانکہ یہاں حقیقتاً ''آنا'' نہیں ہے۔تو تیرے لیے ''مجیت'' کی حقیقت واضح ہو جاتی۔

اس عبارت سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جناب ڈاکٹر صاحب کی اوپر درج شدہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے۔

۱-التمہید،۳/۳۴۴۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

شیخ ابن عثیمینؒ پر اعتراض

شہ پارہ محترم

جناب ڈاکٹر صاحب نے یہاں صفات کی وہ تقسیم شیخ ابن عثیمینؒ کی شرح واسطیہ سے پیش کی ہے جن سے ہم ابھی فارغ ہوئے ہیں۔ یعنی جوبات ہم کرنا چاہ رہے تھے وہ انہوں نے بھی نقل کی، مگر فرق یہ ہے کہ ہم نے غیر السلفیہ سے بھی وہ کچھ ثابت کیا، جسے وہ تفردات سلفیہ خیال کرتے تھے، آگے ایک طویل عبارت جناب نے شیخ ابن عثیمین کی نقل کی ہے۔ جس کا ترجمہ ملاحظہ ہو" حافظ ابن القیم کا ایک شعر ہے:

يتقدس الرحمن جل جلاله
عنها وعن اعضاء ذی جثمان

شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں: ابن القیمؒ کے الفاظ "اعضاء ذی جثمان" میں وجہ، چہرہ، ید، عین، قدم اور ساق شامل ہیں کیونکہ یہ جسم والے کے اعضاء ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے پاک اور منزہ ہیں۔ ابن القیمؒ کے بارے میں نصف النہار کے نکلے سورج کی طرح معلوم ہے کہ وہ چہرے، ہاتھ، آنکھ، پاؤں اور پنڈلی کی صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے یقیناً اثبات کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی بات کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضاء کی نفی نہیں کرتے۔ بلکہ اعضاء کے ان خصائص کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو سکتے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ میں یہ اعضاء ان سے جدا ہوتے ہیں یا نہیں چونکہ اللہ تعالیٰ میں ان کا اللہ سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے علماء کا قول ہے کہ اللہ کے ید وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کا بعض کہنا جائز نہیں کیونکہ بعض اس کو کہا جاتا ہے جو کل سے جدا ہو سکے۔ اور اللہ تعالیٰ سے کوئی جز جدا ہو سکے یہ محال ہے۔"(۱)

ہم یہاں صرف نفس عبارت کے ترجمہ کا جائزہ لیتے ہیں۔ آگے جا کر مضمون کا جائزہ پیش کریں گے۔

ترجمہ عبارت کا جائزہ

جناب ڈاکٹر صاحب نے اس "ترجمہ" میں جگہ جگہ اعضاء کا نام لیا ہے۔ کیا حقیقت بھی یہی ہے؟ ذرا

۱۔ سلفی عقائد، ص ۸۲، ۸۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عبارت ملاحظہ ہو۔ شیخ ابن عثیمینؒ کے الفاظ یہ ہیں:

"ان قوله ...... يشمل الوجه واليد والعين والقدم واللسان فان هذه من اعضاء ذي الجسم فهل الله منزه عنها؟"

اس کا ترجمہ جناب ڈاکٹر صاحب نے یہ کیا ہے کہ "ابن القیم کے الفاظ ..... میں وجہ، ید، عین، قدم اور ساق شامل ہیں کیونکہ یہ جسم والے کے اعضاء ہیں کیا اللہ ان سے پاک ومنزہ ہیں۔" حالانکہ اس کا صحیح بامحاورہ ترجمہ یہ ہے "ابن القیم کے الفاظ...... میں وجہ، ید، قدم اور ساق شامل ہیں۔ کیونکہ یہ جسم والوں میں اعضاء ہوتے ہیں کیا اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہیں؟ اگر اس طرح کا ترجمہ کیا جاتا تو پھر وہ ساری عبارتیں جن سے جناب نے فائدہ اٹھایا ہے، درست بیٹھ جاتی۔ آگے پھر شیخ کی عبارت یہ ہے:

"انه لم يرد نفي هذ اعن الله وانما اراد نفي خصائص هذه الاعضاء بالنسبة للانسان"

اس کا ترجمہ جناب نے یہ کیا "وہ اعضاء کی نفی نہیں کرتے بلکہ اعضاء کے ان خصائص کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں۔" حالانکہ اس عبارت مذکورہ میں اعضاء کا لفظ سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔

اس عبارت کا بھی صحیح اور بامحاورہ ترجمہ یہ ہے کہ "وہ مذکورہ چیزوں یعنی صفات کی نفی نہیں کرتے بلکہ وہ ان خصائص کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں بنسبت ان اعضاء کے۔

وجہ اس بات کی یہ ہے کہ پہلے "صفات" کا لفظ عبارت میں مذکور ہے۔ "وانه يثبت هذه الصفات لله عزوجل الوجه واليد" مگر ڈاکٹر صاحب کو تو تجسیم کے ثابت کرنے کی پڑی ہے۔ آگے پھر شیخ کی عبارت ہے:

"يجوز ان تنفصل من جسمه وان لا تنفصل لكن اليد بالنسبة لله عزوجل والساق والقدم والعين هل يجوز ان يكون فيها هذا او لا؟ لا يجوز ابدا"

اس کا ترجمہ جناب ڈاکٹر صاحب نے یہ کیا ہے مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو سکتے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ میں یہ اعضاء ان سے جدا ہوتے ہیں یا نہیں؟ چونکہ اللہ تعالیٰ میں یہ اعضاء ان سے جدا ہونا ممکن نہیں" حالانکہ اس عبارت میں اعضاء کا لفظ موجود ہی نہیں ہے۔ اوپر سے صفات کی بات آرہی ہے جیسا کہ ہم نے عبارت درج کی ہے۔

اس عبارت کا صحیح اور بامحاورہ ترجمہ یہ ہے "کہ انسان کے جسم سے ان کے اعضاء کا منفصل ہونا بھی جائز ہے۔ اور نہ منفصل ہونا بھی لیکن ید، ساق، قدم، اور عین جیسے صفات کا اللہ تعالیٰ کے بنسبت سے انفصال

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جائز ہے یا نہیں۔ ہرگز نہیں۔ ہماری ان گزارشات کی تصدیق یوں ہوتی ہے کہ شرح نونیہ طبع ۱۴۳۵ھ (۳۹۲/۱) میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں:

"اذن کلام ابن القیم یجب ان یحمل علیٰ اعضاء ذی الجثمان ای خصائص هذه الاعضاء وهو جواز انفصالها عن الکل فاعضاء الانسان یجوز ان تنفصل عن الکل اما بالنسبة لهذه اوهذه الصفات بالنسبة الی الله فانه لا یمکن ان یکون فیها ذلك۔ الحمدلله رب العالمین

اس بحث سے معلوم ہوگیا کہ جناب "رئیس دارالتحقیق والافتاء" اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لیے ہرنا جائز کوشش کرتے ہیں۔

شاعر نے کہا تھا:

تصدر للتدریس کل مهوس
بلید یسمیٰ بالفقیه المدرس

شہ پارہ محترم

ڈاکٹر صاحب آگے شیخ ابن عثیمین رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس لیے ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت میں جوان کی کتاب عقیدہ تدمدیہ میں ہے۔ دقت نظر پاتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا اللہ کی صفات کچھ وہ ہیں جو معنی ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کا مسمیٰ و مصداق اللہ کے اعتبار سے اعضاء ہیں جیسے ید، کہ ہمارے اعتبار سے اس کا مسمیٰ و مصداق ایک عضو ہے لیکن اللہ کے اعتبار سے ہم اس کو نہ عضو کہتے ہیں نہ جزو کہتے ہیں اور نہ بعض کہتے ہیں۔ ہم ان کو صفات کہتے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقت کے طور پر ثابت ہیں اور ان کا مسمیٰ و مصداق ہمارے اعتبار سے ابعاض اور اجزاء اور اعضاء ہیں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے ان کو ابعاض، اجزاء اور اعضا نہیں کہا جاتا۔"(۲)

ہم اس فاسد عبارت کے حوالہ سے احباب کی خدمت میں گزارش کرتے ہیں۔

یہ عبارت درست نہیں ہے

ڈاکٹر صاحب تو تنقید کرتے ہیں۔ یہاں بھی اس عبارت کو اسی لیے نقل کیا ہے اور پھر بعد میں اس پر

۱۔ سلفی عقائد ص ۸۲، ۸۳ ۲۔ سلفی عقائد ص ۸۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تہمت تجسیم کی عبارت عمارت کھڑی کر دی ہے۔ اس لیے اس کو اس بات کا احساس ہی نہیں ہوا۔ کہ یہ عبارت صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں تضاد ہے۔

دیکھئے پہلے لکھتے ہیں "ان من صفات الله ما هو معان وما مسماه اعضاء بالنسبة اليه" یعنی اللہ کی صفات کچھ وہ ہیں جو معنیٰ ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کا مسمیٰ و مصداق اللہ کے اعتبار سے اعضاء ہیں۔ اگے لکھا ہے کہ "لكن بالنسبة لله لا نقول هي عضو من اعضاء الله "لیکن اللہ کے اعتبار سے ہم اس کو عضو نہیں کہتے۔ اگر وہ توجہ کرتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ یہ صریح تضاد ہے۔ مگر جناب ڈاکٹر صاحب نے اس تضاد کو اس طرح رفع کیا کہ

"سلفیوں کا عقیدہ ہے۔ جیسے انسان کے اعضاء و جوارح ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ ...... کان اور چہرہ ہیں ...... سلفی حضرات ان اعضاء کو اعضاء نہیں۔ صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔"(۱)

اس مفہوم کو لینے میں درج بالا عبارت نے بھی ان کی مدد کی حالانکہ بات ایسی قطعاً نہیں ہے۔ اگر شیخ ابن عثیمینؒ کا یہ عقیدہ ہوتا تو وہ اس بات کا صریح اظہار کرتے مگر ان کی کتابوں میں اس بات کی واضح تردید موجود ہے۔ ہم اور عبارتیں پیش نہیں کرتے بلکہ جو ڈاکٹر صاحب نے خود نقل کی ہیں وہ ذرا ملاحظہ ہو۔ ایک جگہ ڈاکٹر صاحب نے ان سے نقل کیا ہے کہ

"لهذا نقول في مثل هذه الصفات اليد والوجه وما اشبهها انها ذاتية خبرية ولا نقول اجزاء وابعاض بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسما هالنا اجزاء وابعاض لان الجزء والبعض ماجاز انفصاله عن الكل فالرب لا يتصور ان شياء من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليدان تزول ابداً لانه موصوف بها ازلا وابدا ولهذالانقول انها ابعاض واجزاء"

"اس لیے ہم ان صفات یعنی ہاتھ اور چہرے وغیرہ کو ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔ ان کو ہم اجزاء وابعاض نہیں کہتے بلکہ ہم اس کہنے سے بچتے ہیں۔ لیکن ہم میں ان کے مصداق ہمارے اجزاء وابعاض و اعضاء کہلاتے ہیں۔ البتہ ان کو اللہ تعالیٰ کے اجزاء و ابعاض کہنا درست نہیں۔ کیونکہ جزء اور بعض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو کل سے جدا ہو سکتی ہو جبکہ یہ صفات

۱۔ سلفی عقائد، ص ۷۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ غرض مذکورہ صفات ذاتیہ خبریہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہمیشہ ہمیش سے ہیں۔ یعنی یہ نہیں کہ وہ پہلے نہ تھیں اور بعد میں کسی وقت حاصل ہوئیں اور اللہ تعالیٰ سے یہ کبھی جدا نہیں ہوتی۔" (۱)

ترجمہ جناب ڈاکٹر صاحب کا ہے۔ اس لیے ہم بری الذمہ ہیں۔ اس عبارت میں خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ کرلیں۔ تو صاف پتہ چلتا ہے کہ صفات خبریہ سرے سے جزء اور بعض ہی نہیں۔ کیونکہ جز و اور بعض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو کل سے جدا ہو سکتی ہوں جبکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتی" اگر وہ یہ اعتقاد رکھتے کہ صفات خبریہ اجزء و اعضاء تو ہیں مگر ہم اسے اجزاء و ابعاض نہیں کہتے، تو وہ پھر کیا لوگوں کے اتہام سے بچنے کے لیے یہ کہتے ہیں؟ ایک اور جگہ بھی ڈاکٹر صاحب نے شیخ ابن عثیمین سے نقل کیا ہے کہ

"فالعين منا بعض من الوجه والوجه بعض من الجسم لكنها بالنسبة لله لا يجوز ان نقول انها بعض من الله لانه سبق ان هذا اللفظ لم يرد وانه يقتضى التجزئة فى الخالق وان البعض اوالجزء هو الذى يجوز بقاء الكل بفقده ويجوز ان يفقد وصفات الله لا يجوز ان تفقد ابدا بل هى باقيه"

"آنکھ انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہے اور چہرہ اس کے جسم کا حصہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قرآن و حدیث میں اس طرح کے الفاظ یعنی حصہ، جز و اور بعض وارد نہیں ہوئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ کہنا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے ہو سکیں۔ حالانکہ بعض یا جز و وہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو جو مفقود بھی ہو سکتا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہو سکتیں۔ بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔" (۲)

اب اس عبارت کو ملاحظہ فرمالیں۔ تین وجوہات سے اجزاء و ابعاض کی نفی کی ہے۔

۱- یہ تسمیہ قرآن و سنت میں نہیں وارد ہے۔

۲- اجزاء و ابعاض کو ماننا اللہ تعالیٰ کی ذات میں حصے ماننے کو مستلزم ہیں۔

۳- جز و اور بعض وہ ہوتا ہے جو کل سے الگ ہو سکے اور کل اس کے بغیر موجود ہو سکتا ہو مگر صفات ایسے نہیں ہیں۔

ان عبارات کے بعد بھی اگر کسی کا یہ گمان ہو کہ وہ صفات خبریہ کو ابعاض و اجزاء تو مانتے ہیں مگر ان پر

۱- سلفی عقائد ص ۸۱ ۲- سلفی عقائد ص ۸۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعضاء وابعاض کا اطلاق نہیں کرتے تو اس کو صرف اللہ تعالیٰ ہی سمجھا سکتے ہیں۔

ہمارے بس میں اس کا سمجھانا نہیں ہے۔ یہ عبارتیں خود ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں پیش کی ہے۔ مگر ان کو ان عبارات کے تجزیہ وتحلیل کے بکھیڑوں میں پڑنے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ وہ تو دو اور دو چار کی طرح اپنا مقصود قاری کے سامنے رکھتے ہیں۔

ہمارا خیال یہ ہے

کہ ڈاکٹر صاحب نے شرح نونیہ سے جو عبارت نقل کی ہے وہ درست نہیں ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمالیں، الفاظ یہ ہیں:

"ولهذا نجد دقة تعبير شيخ الاسلام حيث قال فى التدمريه ان من صفات الله ما هو معان و ما مسماه اعضاء بالنسبة اليه مثل"

اس لیے ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ ؒ کی اس عبارت میں جو ان کی کتاب عقیدہ تدمریہ میں ہے دقتِ نظر پاتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا ہے کہ اللہ کی صفات کچھ وہ ہیں جو معنیٰ ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کا مسمیٰ ومصداق اللہ کے اعتبار سے اعضاء ہیں"(۱)

اب ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ ؒ کے اس رسالے کی اصل عبارت پیش کرتے ہیں۔ تا کہ غلط فہمی کا ازالہ ہو سکے۔ فرماتے ہیں:

"وبيان هذا ان صفاتنا منها ماهى اعيان واجسام وهى ابعاض لنا كالوجه واليد ومنها ماهى معان واعراض وهى قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة ثم ان من المعلوم ان الرب لما وصف نفسه بانه حيى عليم قدير لم يقل المسلمون ان ظاهر هذا غير مراد لان مفهوم ذلك فى حقه مثل مفهومه فى حقنا فكذالك لما وصف نفسه بانه خلق آدم لم يوجب ذلك ان يكون ظاهره غير مراد لان مفهوم ذلك فى حقه كمفهومه فى حقنابل صفة الموصوف تناسبه." (۲)

بیان اس کا یوں ہے کہ ہماری صفات جو ہیں ان میں کچھ اعیان واجسام ہیں جو کہ ہمارے لیے ابعاض واجزاء ہیں جیسے وجہ، ید وغیرہ۔ اور ان میں سے کچھ معانی اور اعراض ہیں جو ہمارے

۱۔ سلفی عقائد، ص۸۲، ۸۳ ۲۔ التدمریۃ، ص۷۸،۷۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ساتھ قائم ہیں۔ جیسے سمع، بصر، قدرت، کلام اور علم وغیرہ۔ پھر یہ بات معلوم ہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ کو ان صفات سے متصف کہا تو مسلمانوں نے یہ نہیں کہا کہ ان صفات کا ظاہر مراد نہیں ہے اسلیے کہ ان صفات کا مفہوم اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ ہمارے حق میں ہے۔ بالکل اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو تخلیق آدم بالیدین سے موصوف کیا۔ تو اس نے یہ کہنا لازم نہیں کیا کہ ظاہر اس کا مراد نہیں ہے اس لیے کہ ان کے حق میں ان صفات کا مفہوم وہی ہے جو ہمارے حق میں ہے بلکہ ہر صفت اپنے موصوف کے مناسب ہوتی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اس عبارت سے اصل حقیقت سامنے آ گئی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ اور ید صفات ہیں اور حقیقتاً صفات ہیں۔ اجزاء وابعاض نہیں ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی انسان کی طرح اجزاء وابعاض ہیں مگر ہم اسے ابعاض واجزاء سے مسمّیٰ نہیں کرتے اور اس یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے یہ عبارت بالمعنیٰ پیش کی ہے۔ اس لیے اس میں خلط ہوا ہے۔

اب یا تو" بالنسبة اليه "عبارت میں اصلا" بالنسبة الينا "تھا۔ مگر قلم کی لغزش سے الیہ بن گیا۔ اس بات کی دلیل آگے کی عبارت ہے جس میں ہے "لكن بالنسبة لله لا نقول هي عضو من اعضاء الله " لیکن اللہ کے اعتبار سے ہم اس کو اللہ کے اعضا میں سے کوئی عضو نہیں کہہ سکتے۔ اگر وہاں فی الحقیقت الیہ کا لفظ ہوتا تو پھر لکن سے استدراک کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔ بلکہ اگر غور وتامل کو کام میں لایا جائے تو الیہ کے متصل بعد کلام بھی اسی مفہوم کو متعین کر رہا ہے۔ وہ ہے "مثل اليد مسماها بالنسبة لنا عضو من الاعضاء" جیسے ید کہ ہمارے اعتبار سے اس کا مسمّیٰ ومصداق ایک عضو ہے اعضاء میں سے۔

یہ کلام درحقیقت وما مسماہ بالنسبۃ الیہ کی توضیح کر رہا ہے۔ اب کوئی اللہ کا بندہ "الیہ" کو "الینا" بنا دے، پھر کلام کا جائزہ لے لیں۔ تو وہ خود بخود حقیقت تک رسائی حاصل کرے گا یا پھر کوئی لفظ تھا جو حذف ہو گیا۔ اس سے عبارت میں خلل پڑ گیا ہے۔ مگر ہمارے نزدیک پہلی وجہ ہی درست ہے۔

ہم اس بحث کو شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت پر ختم کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"الصفات الخبرية وهى التى نعتمد فيها علىٰ مجرد الخبر وليست من المعانى المعقوله بل هى من الامور المدركه بالسمع المجرد فقط ونظيرها او نظيرمسماها بالنسبة الينا ابعاض واجزاء مثل اليدوالوجه والعين والقدم والاصبع فهذه نسميها الصفات الخبرية لانها ليست

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معنى من المعانى فاليد غير القوة والقوة معنى واليد صفة من نوع آخر مسماها بالنسبة الينا ابعاض واجزاء فاليد بعض منا او جزء منا والوجه كذالك والعين كذالك ولكن بالنسبة لله لا نقول انها جزء او بعض لان البعضية او الجزئية لم ترد بالنبسة الى الله لانفيا واثباتا." (۱)

صفات خبریہ وہ ہیں کے جن کے بارے میں ہم صرف خبر پر اعتماد کرتے ہیں۔ وہ معانی معقولہ میں سے نہیں ہیں۔ بلکہ ان امور میں سے ہیں کہ جن کا ادراک سمع مجرد سے ہوتا ہے۔ ان صفات کی نظیر یا ان کے مسمیات کا نظیر ہمارے نسبت سے ابعاض واجزاء ہیں جیسے ید، وجہ اور عین وقدم اور اصبع ان کو ہم صفات خبریہ کے نام سے مسمّیٰ کرتے ہیں کیونکہ یہ معانی میں سے کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ ید قوت کے سوا ہے اور قوت معنیٰ ہے۔ ید، ایک دوسری قسم کی صفت ہے۔ اس کا مسمّیٰ ہمارے نسبت سے ابعاض واجزاء ہیں۔ پس ''ید'' ہمارا حصہ اور جزء ہے۔ اسی طرح آنکھ اور چہرہ بھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی نسبت سے ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ صفات ان کے اجزاء اور ابعاض ہیں کیونکہ بعضیت اور جزئیت الٰہی کے بارے میں قرآن وسنت نفیاً واثباتاً خاموش ہیں۔

اب دیکھئے اس عبارت میں دوبار ''بالنسبۃ الینا'' کے الفاظ وارد ہیں اور دوبار ''بالنسبۃ للہ'' کے الفاظ وارد ہیں۔ مگر کسی میں اللہ تعالیٰ کی طرف اعضاء کی نسبت نہیں کی گئی ہیں۔ الحمدللہ۔

خوش قسمتی دیکھئے

ڈاکٹر صاحب نے شرح نونیہ، (۱/۳۴۵) کے جس طبع کا حوالہ دیا ہے وہ طبع مکتبۃ الطبری سنہ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۰۰۸ء کی ہے جس پر مقدمہ ڈاکٹر عبدالمنعم ابراہیم کا ہے۔ مگر خوش قسمتی دیکھئے کہ ہمارے پاس نونیہ کی وہ شرح مل گئی جس میں شیخ ابن عثیمینؒ نے اضافے بھی کیے ہیں۔

شیخ نے پہلی بار ۱۳۹۱ھ کو نونیہ کی شرح کی تھی۔ پھر ۱۴۱۷ھ میں ڈاکٹر علی بن عبدالعزیز الشبل کی فرمائش پر دوبارہ اس کی شرح کی۔ مگر اس بار فصل فی اقسام التوحید کے شعر نمبر ۳۱۲۳ سے آخر کتاب تک شرح کی۔ پھر ابتدائے کتاب سے لیکر شعر نمبر ۱۱۷۷ تک اس کی شرح کی۔ کچھ حصہ نامکمل رہ گیا۔ پھر اس مجموعہ کو ''موسسۃ الشیخ محمد صالح العثیمین الخیریۃ'' نے محرم ۱۴۳۵ھ میں پہلی بار شائع کیا۔

ہمیں یہ شرح اپنے محبوب بھائی اور عزیز حاجی جلیل احمد صان اللہ قدرہ نے سعودی عربیہ سے لا کر دی۔

۱۔ شرح السفارینیہ، ۱/۱۵۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جزاہ اللہ خیرا۔ اس شرح کی پہلی جلد ص ۳۹۲ پر بعینہ وہی عبارت موجود ہے۔ جو ہم نے ''التدمریہ'' سے نقل کی ہے پھر ملاحظہ ہو:

"ولهذا نجد دقة تعبير شيخ الاسلام ابن تيميةؒ حيث قال في "التدمرية" وبيان هذا ان صفاتنا منها ما هي اعيان و اجسام وهي ابعاض لنا كالوجه واليد ومنها ما هي معان واعراض وهي قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة." (۱)

اس سے وہ بات ثابت ہوگئی جو ہم نے پہلے لکھی ہے کہ یہ ''بالنسبۃ الیہ'' نہیں ہے، بلکہ ''بالنسبۃ الینا'' ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

اس سے ڈاکٹر صاحب کا تنقید شدہ جملہ بہر حال ضائع ہوا ہے۔ احباب کرام بھی جان گئے ہوں گے کہ سلفیوں کا یہ مذہب نہیں ہے کہ صفات خبریہ ہے تو اللہ تعالیٰ کے اعضاء وجوارح مگر وہ ان پر اعضاء کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۱۔ شرح النونیہ، ۱/۳۹۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جنب صفت الٰہی نہیں

جناب ڈاکٹر صاحب نے شیخ ابن عثیمینؒ کی شرح واسطیہ سے جو عبارت نقل کی ہے۔اس میں اس نے اپنے خیالات بھی داخل کیے ہیں۔مثلاً شیخ کی عبارت یہ ہے:

”والخبرية مثل اليدين، والوجه والعينين وما اشبه ذلك مما مسماه نظيره ابعاض و اجزاء لنا“

اس کا ترجمہ جناب نے یہ کیا ہے:

”خبر یہ جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ) ید (ہاتھ) اصابع (انگلیاں) ساق (پنڈلی) قدم (پاؤں) جنب (پہلو) عین (آنکھ) اور اذن (کان) وغیرہ۔“(۱)

حالانکہ ان میں سے بعض چیزیں سلفیوں کے ہاں صفات نہیں ہیں، مثلاً جنب وغیرہ۔ہم اس کی ذرا وضاحت کرتے ہیں۔مگر یہ بات احباب یاد رکھیں کہ جناب ڈاکٹر صاحب ایسے ”کارنامے“ انجام دیتے رہتے ہیں۔لہٰذا ان کی ہر عبارت کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ کی درج بالا عبارت میں تین صفات کا ذکر ہے مگر جناب کے ترجمے میں آٹھ صفات موجود ہیں۔بعض ان چیزوں کا ہم اجمالی تذکرہ کرتے ہیں۔جو جناب نے پیش کیے ہیں تاکہ کسی کو غلط فہمی نہ ہو۔ان شاء اللہ تعالیٰ۔

”جنب“ کے بارے میں ابوسلیمان خطابیؒ لکھتے ہیں:

”لا اعلم احدامن علماء المسلمين الا تاول الجنب فى هذه الاية و لم اسمع احدا منهم اجراه علىٰ ظاهره او اقتضى منه معنى الجنب الذى هو الذات وانما تاولوه علىٰ القرب والتمكين.“ (۲)

میں مسلمانوں کے علماء میں سے کسی کو نہیں جانتا، مگر اس نے اس آیت میں ”جنب“ کی تاویل کی ہے۔میں نے ان میں سے کسی کو نہیں سنا کہ انہوں نے اس کو ظاہر پر جاری کیا ہو۔یا اس جنب سے وہ معنی لیا ہو۔جو ذات ہی ہو۔علماء نے اس کی تاویل قرب اور تمکین سے کی ہے۔

۱۔سلفی عقائد،ص ۸۰

۲۔بیان التلبیس،۲/ ۲۲۸

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

خطابیؒ نے جب کو صفات کی اس قسم میں شامل کیا ہے جن کی تاویل کی جائے گی اور ان کو ظاہر پر جاری نہیں کیا جا سکتا۔ قسم يتاول ولا يجرى علىٰ ظاهره. ہمیں ان کی اس تقسیم سے اتفاق نہیں ہے صرف یہ بات ان سے نقل کی ہے کہ سب علماء نے اس کی تاویل کی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اذا تنازع النفاة والمثبتة فى صفة و دلالة نص عليها يريد المريد ان يجعل ذلك اللفظ حيث ورد دالا علىٰ الصفة وظاهرافيها ثم يقول النافى وهناك لم تدل علىٰ الصفة فلا تدل هنا وقد يقول بعض المثبتة دلت هنا علىٰ الصفة فتكون دالة هناك بل لما راؤ بعض النصوص تدل علىٰ الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون انه يضاف الى الله تعالىٰ اضافة صفة من آيات الصفات كتوله تعالىٰ مافرطت فى جنب الله (الزمر:٥٢)وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة وهذا من اكبر الغلط." (١)

جب نافی اور مثبت لوگوں کا کسی صفت میں تنازع ہو جائے اور اس بات میں کہ نص اس پر دلالت کر رہا ہے۔ چاہنے والا یہ چاہتا ہے کہ یہ لفظ جہاں بھی وارد ہوا ہے اس کو اس صفت پر دلالت کرنے والا اور اس میں ظاہر بنادے اور وہاں نافی کہتا ہے کہ اس مقام پر اس آیت نے صفت پر دلالت نہیں کی۔ تو یہاں بھی وہ اس پر دلالت نہیں کرتا۔ کبھی کبھار بعض اہل اثبات کہتے ہیں کہ یہاں اس لفظ نے صفت پر دلالت کی ہے تو وہاں بھی وہ اس پر دال ہے بلکہ بعض اہل اثبات نے جب دیکھا کہ بعض نصوص صفت پر دلالت کرتے ہیں تو انہوں نے ہر اس آیت کو جس میں ان کو توہم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف اور منسوب ہے۔ اس کو آیات صفات میں سے صفت کی اضافت قرار دیا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "ما فرطت فى جنب الله" (الزمر:٥٦) اس میں اہل اثبات اور اہل نفی کے گروہ اکثر پڑتے ہیں۔ اور یہ بہت بڑی غلطی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات صاف صاف معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ صفات کی آیات میں نہیں ہے۔ امام عثمان بن سعید دارمیؒ فرماتے ہیں:

"فيقال لهذا المعارض ما أرخص الكذب عندك واخفه علىٰ لسانك فان كنت صادقا فى دعواك فأشربها الى أحد من بنى آدم قاله." (٢)

۱- مجموع الفتاویٰ، ۶/۱۲ ۲- النقض، ص ۵۰۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جھوٹ تمہارے ہاں بہت سستا ہے اور تمہاری زبان پر بہت خفیف اور ہلکا ہے۔ اگر تو اس دعویٰ میں سچا ہے کہ وہ "جنب" کو صفت الٰہی قرار دیتے ہیں تو بنی آدم میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کر دو کہ اس نے اس کو صفت مانا ہے۔

پھر اس لفظ کی تفسیر کرنے کے بعد فرمایا:

"فمن أنباك انهم قالوا جنب من الجنوب فانه لا يجهل هذا المعنىٰ كثير من عوام المسلمين فضلا عن علماء هم." (۱)

تجھے کس نے خبر دی ہے کہ علماء اہل سنت اللہ تعالیٰ کے لیے "جنب" بمعنی پہلو جنوب میں سے ایک قرار دیتے ہیں۔ اس معنیٰ سے تو عام مسلمان بھی بے خبر نہیں ہے۔ علماء کو تو جانے دیجئے۔

اور حافظ ابن القیمؒ بھی فرماتے ہیں:

"اين فى ظاهر القرآن اثبات جنب واحد وهو صفة لله؟ ومن المعلوم ان هذا لا يثبته احد من بنى آدم واعظم الناس اثباتا للصفات هم أهل الصفة والحديث لا يثبتون ان لله جنبا واحدا ولا ساقا واحد." (۲)

چھٹی بات یہ ہے کہ کہا جائے کہ قرآن مجید میں ایک جنب (پہلو) کا بطور صفت الٰہی کہاں ذکر ہے؟ یہ تو معلوم ہے کہ اس کو بنی آدم میں کوئی بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کرتا۔ سب سے زیادہ صفات کا اثبات کرنے والے لوگ اہل سنت واہل الحدیث ہیں۔ وہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے "جنب واحد" اور "ساق واحد" کا اثبات نہیں کرتے۔

قاضی ابو یعلیٰؒ لکھتے ہیں:

"واما قوله تعالىٰ "ياحسرتىٰ علىٰ ما فرطت فى جنب الله." (الزمر:٥٦) فحكى شيخنا ابو عبدالله فى كتابه عن جماعة من اصحابنا الأخذ بظاهر الاية فى اثبات الجنب صفة له سبحانه وتعالىٰ ونقلت من خط ابى حفص البرمكى قال ابن بطة قوله "بذات الله " امرالله كما تقول فى جنب الله يعنى فى أمر الله۔ وهذا منه يمنع ان يكون الجنب صفة ذات وهو الصحيح عندى وان المراد بذالك التقصير فى طاعة الله والتفريط فى عبادته لان التفريط لايقع فى جنب الصفة انما يقع فى الطاعة

۱۔ النقض، ص ۵۰۹ ۲۔ مختصر الصواعق، ۱/۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والعبادة." (۱)

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ "یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ" تو ہمارے شیخ ابو عبداللہ (ابن حامدؒ) نے اپنی کتاب میں ہمارے مذہب کی ایک جماعت سے حکایت کی ہے کہ انہوں نے "جنب" کو صفت الٰہی ثابت کرنے کے لیے اس آیت کے ظاہر کر لیا ہے۔ میں نے ابو حفصؒ برمکیؒ کے خط سے نقل کیا ہے کہ ابن بطہ حنبلی نے بذات اللہ کے بارے میں کہا کہ اس سے امر مراد ہے جیسا کہ جنب اللہ سے اللہ کا امر مراد ہے۔ اس کا یہ قول منع کرتا ہے کہ جنب "صفت ذاتی" ہو۔ میرے نزدیک بھی یہی بات صحیح ہے کہ مراد اس آیت سے اللہ تعالیٰ کی طاعت میں کمی کرنا ہے۔ اور اس کی عبادت میں تفریط کرنا مراد ہے۔ اس لیے کہ تفریط اس "جنب" میں واقع نہیں ہوتی جو صفت ہے بلکہ وہ طاعت اور عبادت میں واقع ہوتی ہے۔

پھر لطف کی بات یہ ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب نے آگے چل کر شیخ ابن عثیمینؒ کا قول نقل کیا ہے۔ اس میں جنب کا ذکر نہیں ہے۔ لکھا ہے کہ "ابن القیمؒ کے الفاظ اعضاء ذی جثمان میں وجہ، ید، عین، قدم اور ساق شامل ہیں۔" (۲)

اس بحث سے واضح ہوا کہ جنب اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی صفت نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے تحریف کا گناہ مفت میں اپنے سر میں لیا۔ یہ بات یاد رہے کہ جناب رازیؒ نے بھی "جنب" کے اثبات کو اہل السنۃ کی طرف منسوب کیا ہے۔ جیسا کہ پہلی جلد میں ہم نے اس کی عبارت پیش کی ہے۔ ابن القیمؒ کی درج بالا عبارت بھی اس پر تنقید ہے۔

اُذن کا اثبات

ہمارے پاس اپنے اکابر کی جتنی کتابیں موجود ہیں۔ ان سب میں ہم نے اس کو تلاش کیا مگر ہمیں اس بات میں ناکامی ہوئی کہ "اُذن" کو صفت الٰہی ثابت کریں، اکابر محدثین اور آثار کے ماہرین نے ایسی کوئی روایت پیش نہیں کی ہے جیسے ابو بکر بیہقیؒ، ابن مندہؒ، ابو بکر خلالؒ، ابن ابی عاصمؒ، قاضی ابو یعلیؒ وغیرہ، قرآن و سنت میں سمع وارد ہے۔ "اُذن" (کان) کے الفاظ وارد نہیں ہیں، تو سلفی کیونکر اس کا اثبات کر سکتے ہیں؟ جبکہ وہ نصوص سے سر مو ہٹنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ "موتی" بھی جناب ڈاکٹر صاحب کے اپنے خریطے کا پیداوار ہے۔ ہم اس لفظ

۱۔ ابطال التاویلات، ۲/ ۴۲۷
۲۔ سلفی عقائد، ص ۸۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی نفی میں صرف ایک ہی عبارت پیش کرتے ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں:

"مسئالة :ما حکم قول بعض الناس ان الله تعالیٰ یسمع من غیر أذن؟
الجواب لایجوز لانهم قالوا علیٰ الله ما لا یعلمون لکن لا یلزم من ثبوت السمع ثبوت الاذن واما قولنا "یبصر بعین" فهذا لان الله تعالیٰ اثبت له العین والاقلنا "یبصر" ولا نقید بعین او بلا عین." (۱)

سوال: بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر کانوں کے سنتے ہیں۔ اس قول کا کیا حکم ہے؟ جواب: ایسا کہنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ قول کرتے ہیں جن کو وہ جانتے نہیں ہیں۔ مگر ''سمع'' کے ثبوت سے ''کان'' کا ثابت ہونا بھی لازم نہیں آتا، ہم جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو وہ صرف اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ''عین'' کا اثبات کیا ہے۔ اگر وہ ''عین'' کا اثبات نہ کرتے تو ہم اس ''یبصر'' کو ''عین'' ''یا'' ''بلا عین'' سے کبھی مقید نہ کرتے۔ یعنی لابشرط الشیء کے مرتبہ میں رکھتے۔

اس مبحث میں ہم اسی گزارش پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ شرح القواعد المثلیٰ، ص ۱۹۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ساق کا صفت الٰہی ہونا

''ساق'' تو بالاتفاق (مراد اہل سنت کا اتفاق ہے) صفت الٰہی ہے۔مگر بحث اس بات میں ہے کہ قرآن مجید کی آیت ''یوم یکشف عن ساق''(۱) بھی اس صفت پر دال ہے یا نہیں؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور اس کے شاگرد حافظ ابن القیمؒ کی رائے یہ ہیں کہ صفت ''ساق'' حدیث نبوی سے ثابت ہے۔قرآن مجید کی آیت کا اس مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

”ولا ریب ان ظاهر القرآن لا یدل علیٰ ان هذه من الصفات فانه قال ”یوم یکشف عن ساق.“ (القلم :٤٢)نکرة فی الاثبات لم یضفها الی الله۔ ولم یقل عن ساقه فمع عدم التعریف بالاضافة لا یظهر انه من الصفات الا بدلیل آخر.“ (۲)

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ظاہر قرآن مجید اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ آیت صفات کی آیات میں سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے یوم یکشف عن ساق ''ساق'' کا لفظ نکرہ ہے۔اور سیاق اثبات میں واقع ہے۔اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت نہیں کی گئی ہے یہ نہیں فرمایا کہ عن ساقہ تو جب اضافت سے معرفہ نہیں ہوا ہے تو اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ آیت صفات میں سے ہے۔مگر دوسری دلیل کے ذریعے ایسی بات ہو سکتی ہے۔

ایسی ہی بات حافظ ابن القیمؒ نے بھی فرمائی ہے:

”ولیس فی ظاهر القرآن مایدل علیٰ ان ذلك صفة لله تعالیٰ لانه سبحانه لم یضف الساق الیه وانما ذکره مجردا عن الاضافة منکرا والذین اثبتوا ذلك صفة کالیدین لم یأخذوا ذلك من ظاهر القرآن وانما اثبتوه بحدیث ابی سعیدالخدری اتفق علیٰ صحته.“ (۳)

ظاہر قرآن میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ ''ساق'' اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ''ساق'' کو آیت میں اپنی طرف مضاف نہیں کیا۔ بلکہ ! ت

۱-القلم:۴۲　　۲-مجموع الفتاویٰ،۶/ ۲۳۷　　۳-مختصر الصواعق،۱/ ۶۲

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

اضافت سے خالی کر کے نکرہ ذکر کیا۔ مگر جن لوگوں نے اس کو ''یدین'' کی طرح صفت قرار دیا ہے۔ انہوں نے اسے قرآن مجید کے ظاہر سے اخذ نہیں کیا، بلکہ انہوں نے اس کو سیدنا ابوسعید خدریؓ کے متفق علیہ حدیث سے ثابت کیا ہے۔

جب آیت قرآنی کا یہ مفہوم نہیں ہے تو پھر کیا مفہوم ہے؟ جواب یہ ہے کہ سیدنا ابن عباسؓ کے نزدیک اس کا مفہوم الکشف عن الشدۃ ہے۔ جیسا کہ ابوبکر بیہقیؒ نے ان سے یہ بات روایت کی ہے:

"یکشف عن أمر شدید یقال قد قامت الحرب علیٰ ساق." (۱)

یہاں ایک دو باتیں اور بھی خیال میں رہیں کہ سلف کا صفات کے مسئلے میں اگر کوئی اختلاف ہوا ہے تو وہ اس آیت میں ہوا ہے۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ان جمیع ما فی القرآن من آیات الصفات فلیس من الصحابة اختلاف فی تاویلها ......وتمام هذا انی لم أجدهم تنازعوا الا فی مثل قوله تعالیٰ "یوم یکشف عن ساق." (القلم :۴۲)فروی عن ابن عباس وطائفة ان المراد به الشدة وان الله یکشف عن الشدة فی الاخرة "عن ابی سعید وطائفة انهم عدوها فی الصفات." (۲)

اس کے قریب قریب بات حافظ ابن القیمؒ نے بھی لکھی ہے، فرماتے ہیں:

"والصحابة متنازعون فی تفسیرالایة هل المراد بها ان الرب تعالیٰ یکشف عن ساقه او المراد به الکشف عن الشدة؟ ولا یحفظ عن الصحابة والتابعین نزاع فیما یذکر انه من الصفات ام لا فی غیر هذا الموضع." (۳)

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صحابہ کرام کا اگر اختلاف صفات میں ہوا ہے تو صرف اس آیت میں ہوا ہے۔ کچھ احباب اس بات کی شدت سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اس مسئلے اور اس آیت صفات میں بھی صحابہ کرام کا تنازع صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مگر دل شیخینؒ کے قول پر مطمئن ہے۔

دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ بعض لوگ اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ دیکھو اس آیت میں ''صفت ساق'' کا ذکر ہے۔ مگر صحابہ کرام نے اس کی تاویل کی ہے۔ لہٰذا تاویل صفات جائز ہے مگر یہ بات

۱۔ الاسماء والصفات، ص ۵۴۵

۲۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۳۹۴

۳۔ مختصر الصواعق، ۱/ ۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بالکلیہ غلط ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ومثل هذا ليس بتاويل انما التاويل صرف الاية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف ولكن كثير من هولاء يجعلون اللفظ علىٰ ما ليس مدلولاله ثم يريدون صرفه عنه ويجعلون هذا تاويلا وهذا خطأ من وجهين." (۱)

اس جیسا مفہوم تاویل نہیں ہے۔ تاویل صرف وہ ہے جو آیت کو اپنے معروف مفہوم اور مدلول سے پھیر دے۔ مگر بہت سارے لوگ ان میں سے لفظ کو اس مفہوم و معنیٰ پر قائم رکھتے ہیں۔ جو اس کا مدلول نہیں ہے پھر اس آیت کو اس مفہوم سے پھیرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کو تاویل کا نام دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات دو وجوہات سے غلط ہے۔

ڈاکٹر عبدالرزاق بھی فرماتے ہیں کہ

"وأوكدهذا علىٰ ان التفسير المنقول آنفا عن السلف ليس تاويلا علىٰ مذهب اهل البدع بل هو تفسير للاية بما ظهر من معناها فى السياق ودل عليه لسان العرب بدليل اثباتهم لتلك الصفة لحديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه." (۲)

میں اس بات کو یہاں تاکیداً بیان کرتا ہوں کہ وہ تفسیر جو ابھی نقل ہوئی ہے سلف طیب سے وہ اہل بدعت کے مذہب کے مطابق تاویل نہیں ہے۔ بلکہ یہ آیت کے معنیٰ کی وہ تفسیر ہے جو سیاق سے ظاہر ہے اور جس پر عربی زبان دلالت کر رہی ہے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ وہ اسی صفت کو ابو سعید خدریؓ کی متفق علیہ حدیث سے ثابت کرتے ہیں۔

اگر وہ حقیقتاً صفت کی تاویل کرتے ہوتے تو پھر حدیث سے اس کو دوبارہ کیوں ثابت کرتے؟ اس مبحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ ساق صفت الٰہی تو ہے مگر ثابت حدیث نبوی سے ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے بلاوجہ اس کا ذکر کیا تھا۔ غلط فہمی احباب کو پڑ سکتی تھی۔ اس لیے اجمالاً تذکرہ کیا۔

غلط فہمی کا ازالہ

ہم نے شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت کی وضاحت کر دی ہے کہ اس میں اعضاء کی بات نہیں ہے۔ ڈاکٹر

۱۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/ ۲۳۷ ۲۔ مسالک اہل السنۃ، ۲/ ۳۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صاحب نے زور زبردستی سے اعضاء کو عبارت میں داخل کیا ہے۔ مگر پھر بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کو یہ شبہ لاحق ہو جائے کہ حافظ ابن القیمؒ جسمیت کے قائل ہیں۔ مگر ایسا قطعاً نہیں ہے اس غلط فہمی کے دور کرنے کے لیے ہم ان کی دو عبارتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ ایک نظم کی صورت میں اور دوسری نثر کی صورت میں۔ جہاں تک ہم نے حافظ ابن القیمؒ کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ ہم نے ان میں جسمیت کی کوئی بات نہیں دیکھی ہے۔ نونیہ میں فرماتے ہیں:

لسنا نشبه وصفه بصفاتنا
ان المشبه عابد الاوثان
كلا ولا نخليه من اوصافه
ان المعطل عابد البهتان
من مثل الله العظيم بخلقه
فهو النسيب لمشرك النصرانى
او عطل الرحمن عن اوصافه
فهو الكفور وليس ذا ايمان(۱)

آسان اشعار ہیں۔ اس لیے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ احباب خود سمجھ سکتے ہیں۔

اور منازل السائرین کی شرح میں لکھتے ہیں:

"والعصمة النافعة فى هذ االباب ان يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصف به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل بل تثبت له الاسماء والصفات وتنفى عنه مشابهة المخلوقات فيكون اثباتك منزها عن التشبيه ونفيك منزها عن التعطيل فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل ومن شبهه باستواء المخلوق على المخلوق فهو ممثل ومن قال استواء ليس كمثله شيء فهو الموحد المنزه وهكذا الكلام فى السمع والبصر والحياة والارادة والقدرة والوجه والرضى والغضب والنزول والضحك وسائر ما وصف الله به نفسه." (۲)

۱- النونیۃ بشرح جا،۳/۳۴۱
۲- مدارج السالکین ۲، ۹۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

محفوظ قانون اس باب صفات میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان اوصاف سے توصیف کی جائے جن سے انہوں نے اور ان کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کی توصیف کی ہے بغیر تحریف وتعطیل کے اور بغیر تکییف وتمثیل کے، بلکہ ان کے لیے اسماء وصفات کو ثابت کیا جائے۔ اور ان سے مخلوقات کی مشابہت کو نفی کیا جائے۔ تو تمہارا اثبات تشبیہ سے منزہ ہو جائے گا اور تمہاری نفی تعطیل سے بری ہو جائے گی۔ پس جس شخص نے استواء کی حقیقت کو نفی کیا تو وہ معطل ہے اور جن نے اس کے استواء کو کسی مخلوق ذات کے مخلوق چیز پر استواء سے مشابہ کیا، وہ ممثل اور مشبہ ہے۔ جس نے ایسا استواء قرار دیا جس کا کوئی مثل نہ ہو وہ آدمی پاکیزہ موحد ہے۔ اسی طرح کا کلام ان تمام صفات میں ہے۔ جن سے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی توصیف کی ہے جیسے سمع، بصر، حیات، ارادہ، قدرت، ید، وجہ، رضی، غضب، نزول، ضحک وغیرہ۔

جس شخص کی ذات انصاف سے متصف ہو وہ آخر کیسے اس امام اہل سنت کے بارے میں یہ تصور کر سکتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسمیت سے متصف مانتے ہیں؟ یہ بات بہت بعید ہے۔

سراج الہندؒ کی عظیم الشان عبارت

اس سلسلے میں شاہ عبدالعزیزؒ جس کو سراج الہندؒ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، کی ایک عظیم عبارت ہے جو ہم اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں:

"پس آنچہ در شریعت مطہرہ از تفصیل ایں حقائق وارد شدہ است۔ چند چیز است، وجہ وعین وید ویمین واصابع وحقو بمعنی کمر و ساق وقدم ودو صفت دیگر ملحق باایں حقائق اند۔ از اں جہت کہ بسبب اجتماع صفات ھئیت وحدانیہ گرفتہ ظہور مینمایند۔ گو در اصل حکم اعضاء ندارند۔ وآں دورداء وازار است۔ ودر فھم ایں حقائق مردم را خیلے افراط وتفریط پیش آمدہ۔ جماعہ از بے خردی پی بحقیقت کار بردہ۔ ودر ورطہ تشبیہ غالی افتادند۔ وایں حقائق را بر اعضاء وجوارح خود قیاس کردہ۔ معتقد صورت وشکل برائے جناب الٰہی گشتند تعالی اللہ عما یقول الظالمون علوا کبیرا وجماعہ دیگر قاعدہ تنزیہ رامحکم گرفتہ واثبات ایں حقائق را منافی آں قاعدہ دانستہ بتاویل دورازکار کہ حکم نفی وانکار دارد پیش آمدند۔ پس در حقیقت در فھم ایں حقائق شریک اہل تشبیہ شدند۔ وفرق ہمیں قدر ماند کہ انھا اثبات کردند وایںھا نفی غیر از معانی موجودہ درخود ایشان را از اں الفاظ حاضر نشد۔ ومحققین اہل سنت جزاء ھم اللہ خیرا پے بحقیقت کار بردند وگفتند کہ اعضاء شی بعد از معرفت ذات شیء

www.KitaboSunnat.com

واضح میشوند۔ چنانچہ در صفات ہم ہمین حال است۔ مثلاً علم حیوان رنگ دیگر دارد و علم انسان رنگ دیگر دارد، و قدرت پرندہ غیر از قوت دوندہ است۔ پس چنانچہ در تصور صفات باری تعالیٰ بسبب نزاھت ذات او از آنکہ عقول و اوھام بتصور آن رسد عاجزیم ہمچنین از تصور این عضاء نیز عاجزیم۔ زیراکہ ادراک تحقیقی این اعضاوقتے مارا حاصل شود، کہ ذات ذات الاعضاء کما ینبغی بدانیم وفی الواقع در دوست تامل باید کرد کہ چہ قدر تفاوت واختلاف دارد۔ دست آدمی جدااست ودست اسپ وگاو جدا، ودست جن وپری جدا ودست فرشتہ جدا۔ باز اگر صورت منطبعہ را در آئینہ وآب وماند این چیز ھا نیک تامل کنیم۔ آن ھم اعضاء وجوارح دارد وانچہ در شخص راست است۔ در آن چپ می شود، وچپ راست می گردد۔ وحالانکہ اعضاء وجوارح آن صورت اصلا در جوہریت مشارک اعضاء وجوارح شخص نیستند۔ چہ جائے اجناس سافلہ۔ بالجملہ فہمیدن این حقائق مانند فہمیدن ذات بالکنہ از قبیل محالات است۔ آرے بخواص ووجوہ عرضیہ ولوازم سلبیہ وثبوتیہ آزان توان نشان داد۔"(۱)

سراج الہندؒ کی اس عبارت میں نقص کے باوجود اگر غور تامل کو شریک کیا جائے تو ان تمام شبہات کا قلع قمع کر دیتی ہے جو اس دور کے جہمیہ لوگوں میں پھیلاتے ہیں۔ احباب خط کشیدہ الفاظ کو بار بار اور بغور وتامل ملاحظہ فرمالیں اگر ہم ڈاکٹر صاحب کی طرح اپنے مذعوم مطلب کو کشید کرتے۔ تو اس عبارت سے ''اعضاء'' کے اثبات کا اعتراض بوجوہ آسان ہے اور عبارت میں صاف وصریح اس کا ذکر ہے

آنکہ عقول و اوھام بتصور آنرسد عاجزیم

ھم چنین از تصوراین اعضاء نیزعاجزیم

مگر ہم ایسا نہیں کرتے۔ اور نہ یہ کام اہل علم کے لائق ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی خوش فہمی

ڈاکٹر صاحب نے چونکہ شرح نونیہ کی عبارت میں ''اعضا'' کے لفظ کو دیکھا ہے۔ اس لیے اب پھولے نہیں سماتے اور لکھتے ہیں کہ

''آگے ابو زہرہؒ کی کتاب ''حیات شیخ الاسلام'' ابن تیمیہؒ کے حاشیے پر ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء حنیف بھوجیانی کی لکھی ہوئی تین عبارتیں ملاحظہ فرمایئے ان سے جہاں ابن تیمیہؒ کے افکار

۱۔ فتح العزیز:۳۰/۶۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی وضاحت ہوتی ہے وہیں غیر مقلد حضرات کے عقائد بھی سامنے آتے ہیں۔"(۱)

ہم احباب کی خدمت میں ایک گزارش کرتے ہیں۔

مذہب اشعریؒ عند ابی زھرہؒ

مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ تو خیر غیر مقلد ہیں۔ابوزہرہؒ تو ہمارے ڈاکٹر صاحب کی طرح مقلد جامد و منجمد ہے بلکہ "مقالات" پر ان کے کلام سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ جہمیت کے بھی شدید زیر اثر ہیں۔ورنہ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی تعریف میں زمین وآسمان کے قلابے نہ ملاتے۔اس شخص نے ابو الحسن اشعریؒ کا عقیدہ اسی حیات شیخ الاسلام میں اس طرح بیان کیا ہے:

"بہر حال ہم اللہ پر، اس کے ملائکہ پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر ایمان رکھتے ہیں ...... اور یہ کہ خدا عرش پر بلند ہے جیسا کہ اس نے خود فرمایا "الرحمن علیٰ العرش استویٰ." (طہ) یعنی رحمٰن عرش پر بلند اہوا۔ہم اللہ تعالیٰ کا "وجہ" یعنی چہرہ بھی مانتے ہیں۔ جیسا کہ فرمایا: "ویبقیٰ وجه ربك ذوالجلال والاکرام." (الرحمن) ہم اللہ تعالیٰ کے لیے بلا کیف ہاتھ بھی مانتے ہیں دلیل یہ ہے "بل یداہ مبسوطتان" یعنی اللہ تعالیٰ کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں۔ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی آنکھ ہے جس کی کیفیت ہم نہیں جانتے۔کما قال اللہ تعالیٰ تجری باعیننا ہمارا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ علم سے موصوف ہے۔جیسا کہ خود فرمایا "انزله بعلمه." (۲)

ایک جگہ معتزلہ پر ابوالحسن اشعریؒ کی تنقید کے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں:

"یہ لوگ اس کے بھی منکر ہیں کہ خدا چہرہ رکھتا ہے۔حالانکہ خدا خود کہتا ہے "ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام." (الرحمن) یہ اس کے بھی قائل نہیں کہ خدا کے ہاتھ ہیں حالانکہ خدا فرماتا ہے: "لما خلقت بیدی " (ص) یعنی میں نے دونوں ہاتھوں سے آدم کو پیدا کیا ہے۔یہ لوگ خدا کی آنکھ کے بھی منکر ہیں حالانکہ وہ فرماتا ہے: "تجری باعیننا (القمر) یعنی نوح کی کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی۔نیز فرمایا: "ولتصنع علیٰ عینی." (طہ) ان معتزلہ نے نزول باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی اس حدیث کا بھی انکار کیا ہے کہ "ان اللہ ینزل الی السماء الدنیا." (بخاری) میں اللہ کی مدد اور توفیق سے ان

۱۔سلفی عقائد،ص ۸۳

۲۔حیات شیخ الاسلام،ص ۲۹۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سب مسائل کا ذکر ان شاءاللہ اس کتاب (الابانہ) میں تفصیل سے کروں گا۔" (۱)

ان اقتباسات سے پھر ابو زہرہؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"یہ ہے خلاصہ امام اشعریؒ کے ان قیمتی افکار کا جو اعتزال سے توبہ کے بعد ان کے تھے جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فقہاء اور محدثین کے افکار و آراء سے کتنے قریب آ گئے تھے۔ ان خیالات سے جو امور مستنبط ہوتے ہیں یہ ہیں۔ ۱- کتاب و سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہی عقائد اسلامیہ کی بنیاد ہیں۔ ۲- ان آیات میں ظواہر نصوص پر اعتماد کرنا چاہیے جن سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں بظاہر تشبیہ کا پہلو پیدا ہوتا ہے۔ بغیر تشبیہ کی گہرائی میں اترے ہوئے۔ مثلاً امام اشعریؒ کے نزدیک خدا کا چہرہ ہے لیکن انسانوں جیسا نہیں، خدا کے ہاتھ ہیں لیکن مخلوقات کے ہاتھوں کی طرح نہیں۔ ۳- یہ کہ عقائد میں حدیث سے حجت لائی جا سکتی ہے۔...... امام اشعریؒ نے ایسے عقائد کا ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا جو آحادیث آحاد سے ثابت ہوتے ہیں۔" (۲)

ان عبارات سے بعینہ سلفی عقیدہ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کو چاہیے کہ پہلے اپنے گھر کو "تجسیم و تشبیہ" سے پاک کریں، دیکھو جناب یہ تو عین تجسیم ہے کہ "خدا کا چہرہ ہے۔ لیکن انسانوں جیسا نہیں ہے۔ خدا کے ہاتھ ہیں لیکن مخلوقات کے ہاتھوں کی طرح نہیں" اگر یہ تجسیم نہیں ہے تو پھر سلفی گناہ گار بھی تجسیم کے قائل نہیں ہیں۔ وہ بھی بس یہی بات کرتے ہیں اور اگر یہ تجسیم ہے تو پھر اشعریؒ سے صرف نظر کیوں کرتے ہیں؟ ان پر ہمارے ہندوستانی جہمی سنگ باری کیوں نہیں کرتے؟

"الیس هذا من باب الوزن بمیزانین والکیل بکیلین او من قبیل الجمع بین الصیف والشتاء علیٰ سطح واحد؟"

ہم جناب ڈاکٹر صاحب سے صرف یہی عرض کرتے ہیں:

سنو فسانہ عہد بہار کانوں سے
یہ گناہ گار یہیں عمریں گزار بیٹھے ہیں

۱- حیات، ص ۲۹۱ ۲- حیات شیخ الاسلام، ص ۲۹۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معترضین کی بے بسی

شہ پارۂ محترم

جناب ڈاکٹر صاحب نے اس کے بعد ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تین عبارتیں نقل کی ہیں مگر ان میں دو کو مولانا حنیف رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے اور ایک کو ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف۔ ابتدا میں لکھا ہے کہ "ابو زہرہ کی کتاب کے حاشیہ پر ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ بھوجیانی رحمہ اللہ کی لکھی ہوئی تین عبارتیں ملاحظہ ہوں" یہ کیا تماشا ہے؟ اسے مقلد ڈاکٹر صاحب سمجھ سکتے ہیں۔ حالانکہ عبارتیں تینوں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی ہیں۔ خیر! ہم یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ جناب مقلد ڈاکٹر صاحب نقل کرتے ہیں:

۱- ظاہر معنیٰ لینے کا ہرگز یہ معنیٰ نہیں کہ مثلاً ید سے مراد انسانوں کا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبہہ بدعتی فرقے لیتے ہوں گے۔ جن کو اہل سنت کی اکثریت کافر قرار دیتی ہے۔ بلکہ ظاہری معنیٰ سے مراد لغوی معنیٰ ہیں۔ جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق وسباق سے" (۱)

ہائے بے بسی ناقد متعصب!

مسئلہ یہ ہے کہ یہاں ابو زہرہ رحمہ اللہ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر ایک غیر معقول تنقید کی ہے جو درج ذیل ہے:

"ان الفاظ کی اصل وضع حسی معنیٰ کے لیے ہوئی ہے اور اگر ان کا اطلاق کسی دوسرے معنیٰ پر کیا جائے خواہ وہ معلوم ہوں یا مجہول تو ماننا پڑے گا کہ اصل معنیٰ میں نہیں استعمال کیے گئے۔ نہ ہی وہ ظواہر میں استعمال ہوئے بلکہ ان میں تاویل کر لی گئی ہے جب یہ بات ہے تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب نے ایک تاویل سے گریز کیا۔ تو دوسری تاویل میں گر پڑے۔" (۲)

اس فضول اعتراض کے جواب میں مولانا حنیف صان اللہ قدرہ نے بہت تحقیق کی ہے اور پھر چار باتیں پیش کی ہیں۔ مقلد ڈاکٹر صاحب کو چاہیے تھا کہ اپنے راہنما ابو زہرہ رحمہ اللہ کا دفاع کرتے، مگر وہ بہت خاموشی

۱- سلفی عقائد، ص ۸۳   ۲- حیات، ص ۴۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ گزر گئے حالانکہ ان کا قول یہ تھا کہ

''بعض سلفی اس میں عافیت سمجھتے ہیں کہ خاموش رہیں اور توقف کی پالیسی اختیار کریں۔''(۱)

معلوم ہوا کہ یہ کام جہمی لوگ ہی کرتے ہیں پھر جو تیسری بات مولانا حنیف صان اللہ قدرہ نے شیخ الاسلام کے رسالہ سے پیش کی ہے۔ڈاکٹر صاحب نے اس کو نقل کیا مگر اس پر کوئی نقد نہیں کر سکے۔

اب ہم غور و تدبر کرتے ہیں کہ جناب کا اعتراض کیا ہوسکتا ہے؟ عبارت بالا کو بار بار دیکھنے کے بعد جو خیال دل میں آیا۔وہ یہ ہے کہ جناب کو شاید اس پر اعتراض ہو کہ ''ظاہر معنیٰ لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں ہے کہ مثلاً ید سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے'' کیونکہ جہمیہ فرقے کے ہاں نفس صفات خبری کا اثبات بھی تشبیہ ہے۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

''هكذا روى عن مالك بن انس وسفيان بن عيينة وعبدالله بن المبارك انهم قالوا فى هذه الاحاديث امروها بلا كيف وهكذا قول اهل العلم من أهل السنة والجماعة وأما الجهمية فانكرت هذه الروايات وقالوا هذاتشبيه.'' (۲)

اسی طرح امام مالکؒ بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبداللہ بن المبارکؒ سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے (صفات خبری) کی احادیث کے بارے میں فرمایا ان احادیث کو چلاؤ، بغیر کیفیت کے، اسی طرح کا قول اہل سنت والجماعت کے علماء کرام کا بھی ہے۔باقی رہے جہمیہ فرقہ کے لوگ تو وہ ان روایات کا انکار کرتے ہیں۔اور کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ ہے۔

اس عبارت سے اہل سنت والجماعت اور جہمیہ فرقے کے اصول کو الگ الگ سمجھا جا سکتا ہے۔ایسی ہی بات حافظ مغرب ابو عمر اندلسیؒ نے بھی کی ہے۔لکھتے ہیں:

''واما اهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها علىٰ الحقيقة ويزعمون ان من اقر بها مشبه.'' (۳)

یعنی اہل بدعت، جہمیہ اور معتزلہ سارے اور خوارج تمام کے تمام ان احادیث کے منکر ہیں۔ان میں سے کسی ایک کو بھی حقیقت پر محمول نہیں کرتے اور یہ زعم کرتے ہیں کہ جس نے ان (صفات خبری) کے احادیث کا اقرار کیا تو وہ مشبہ ہے۔

۱۔سلفی عقائد، ص ۶۸ ۲۔السنن، ۳/۳۷۵

۳۔التمہید، ۳/۳۵۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہمارا خیال بلکہ یقین ہے کہ ان لوگوں کا یہی عقیدہ ہے کہ ان صفات خبری کا نفس اثبات بھی تشبیہ و تجسیم ہے۔ کیونکہ ''ان الفاظ کی اصل وضع حسی معنی کے لیے ہوئی ہے اور انہی انسانی اعضاء میں ان کا استعمال ہوتا ہے۔''

ہم کہتے ہیں کہ اگر ہم اسی قول کو من وعن تسلیم کر لیں تب بھی ہم کہیں گے کہ انسانی معاشرہ کبھی اللہ تعالیٰ یا ایک برتر وجود کے تصور خالی نہیں رہا۔ اور ہر معاشرہ اس وجود کو اپنے سے برتر اور بہتر خیال کرتا تھا۔ مگر ان کے لیے انہی الفاظ کا استعمال کرتا تھا تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان الفاظ و اوصاف میں غیر جسم کے لیے بھی اتصاف کی گنجائش ہے ورنہ پھر تمام انسانی معاشروں پر تجسیم کا حکم لگا دیجئے۔ لیکن ایسا کرنا تاریخ کی موجودگی میں بہر حال ممکن نہیں ہے۔

شیخ شنقیطیؒ نے اس مشبہہ کا جواب یوں دیا ہے کہ

''العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يعرفون كل المعرفة من وضع لغتهم ومعانيها ان بين الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق والمحی والمحيا والمميت والممات يعلمون ان بينهما فوارق عظيمة هائلة لايقادر قدرها مستلزمة كل الالتزام لتبائن صفاتهم وان تكون صفات هذا متعالية متعاظمة الى اللياقة بذاته وان تكون صفات هذا منحطة مخفصة متواضعة الى قدرذاته ...... فهذا يعرفه اهل اللسان من لغتهم ولذالم يكن الاعراب البدو يلبس عليهم هذا فيعلمون ان الفوارق بين الخالق وخلقه ...... عظيمة هائلة يلزمهاتبائن الصفات وان صفات هذا لا تشبه صفات هذا وان صفات هذا كذاته لائقة بذاته وان صفات هذا لائقة بذاته.'' (۱)

اس طویل عبارت کا حاصل یہ ہے کہ وہ عرب جن کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا ہے وہ خالق و مخلوق، رازق و مرزوق، ممیت و ممات کا فرق اچھی طرح جانتے تھے کہ ایک کی صفات انتہائی بلندی اور علو پر ہیں کہ اس کے آخری حد کو پہنچ گئے ہیں اور دوسرے کی صفات ناقص اور ضعیف ہیں ان کی ذات کی طرح ...... یہ فرق اہل زبان اپنی لغت میں جانتے تھے، اسی وجہ سے دیہاتیوں پر بھی یہ فرق کبھی مشتبہ نہیں بنا۔ وہ جانتے تھے کہ خالق اور مخلوق میں بہت سارے ایسے فروق موجود ہیں کہ جن سے صفات کی تبائن لازم آتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ

۱۔ العذب النمیر، ۳/۳۶۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

خالق کی صفات مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہے اور مخلوق کی صفات خالق کی صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ ان کی صفات ان کی ذات کے ساتھ لائق ہیں اور اس کی صفات اس کی ذات کے ساتھ لائق ہیں۔

یہ ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب کے لیے تو نیا جواب ہے مگر سلفی برادری کیلیے صرف اس لفظ کی تفصیل ہے جو مولانا عطاء اللہ حنیف صان اللہ قدرہ نے شیخ الاسلامؒ سے نقل کیا ہے کہ

''بلکہ ظاہری معنیٰ سے مراد لغوی معنیٰ ہے جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق وسباق سے''

یہ فقرہ درج بالا عبارت میں موجود ہے

اکبر اسی کا نام ہے تحریر مختصر
قربان ہوں اس جواب پر از اختصار کے

آپ بھی یہ کہتے ہیں

ہم کہتے ہیں کہ آپ کا یہ اعتراض اگر صحیح ہے تو اس کی زد میں خود آپ کا اپنا مذہب بھی ہے۔ وہ یوں کہ آپ کے اکابر کا کہنا ہے کہ صفت سمع وبصر بھی صفات ذاتیہ معنویہ عقلیہ میں سے ہیں۔ شیخ سنوسیؒ کہتے ہیں:

''ثم یجب له تعالیٰ سبع صفات تسمیٰ صفات المعانی وهی القدرة والارادة المتعلقتان بجمیع الممكنات والعلم المتعلق بجمیع الجائزات والواجبات والمستحیلات والحیاة وهی لا تتعلق بشیء والسمع والبصر المتعلقان بجمیع الموجودات.'' (۱)

پھر اللہ تعالیٰ کے لیے سات صفات واجب ہیں جن کو صفات معانی سے مسمّی کیا گیا ہے، وہ قدرت اور ارادہ ہے جو تمام ممکنات سے متعلق ہے اور علم ہے جو تمام واجبات، جائزات اور مستحیلات سے متعلق ہے اور حیاۃ ہے جو کسی چیز سے بھی متعلق نہیں ہے اور سمع وبصر ہے جو تمام موجودات سے متعلق ہیں۔

اس کے عقلی ہونے کی یہ دلیل دی ہے:

''لولم یتصف بها لزم ان یتصف باضدادها وهی نقائص والنقص علیه تعالیٰ محال.'' (۲)

۱-شرح ام البراہین، ص ۵۱ ۲-ایضاً، ص ۵۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اگر اللہ تعالیٰ اس صفت سے متصف نہ ہو تو پھر لازم آئے گا کہ ان صفات کی اضداد سے وہ متصف ہوں حالانکہ وہ تو نقائص ہیں اور اللہ تعالیٰ پر نقص وارد ہونا محال ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سمع و بصر اشاعرہ و ماتریدیہ کے ہاں صفات ذاتیہ عقلیہ میں شامل ہیں۔ اب یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات کی اس قسم میں ظاہری مطلب مراد لینا درست ہے۔ بلکہ وہ ظاہری مطلب ہی مراد لیتے ہیں۔ جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا۔ اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ ''له علم لا كعلمنا له حياة لا كحياتنا'' یعنی اللہ کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں اور اللہ کی حیات ہے اور ہماری حیات کی طرح نہیں۔ غیر متشابہ صفات کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے۔ جس کو ہم تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔''(۱)

یہ عبارت اگرچہ فسادات کا مجموعہ ہے مگر سر دست ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک سمع و بصر صفات ذاتیہ عقلیہ میں شامل ہیں جن کا وہ ظاہری مطلب لیتے ہیں تو کیا سمع و بصر لغت میں اعضاء انسانی کے لیے استعمال نہیں ہوتے؟ کیا ان کا ظاہری معنیٰ آلات و جوارح کا نہیں ہے؟ یقیناً ہیں۔ تو پھر اس کا ظاہری مطلب لینا کیونکر درست ہوگا؟ آپ پر بھی وہی اعتراض وارد ہے جو ہم پر وارد ہے۔

شیخ محمد امین شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

''القرآن نزل بلسان عربي مبين وقد اقررتم بان الله سميع بصير والعرب لا تعرف في لغتها معنى للسمع والبصر لا يدركون معنى للسمع والبصر الا هذاالمشاهد بالجارحة في الحيوانات هل يعلمون كيفية له غير هذا لا ابدا فان قالوا لا نعلم للسمع والبصر كيفيةالاالمشاهدفي الحيوانات لكن نعلم ان سمع الله وبصره منزهان عن مشابهة اسماع الخلق وابصارهم لتنزيه ذاته من ذواتهم وصفاته عن صفاتهم قلنا وكذالك نقول في الاستواء وسائر جميع الصفات.'' (۲)

قرآن مجید عربی مبین میں نازل ہوا ہے اور تم نے اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ سمع و بصر سے متصف

۱- سلفی عقائد، ص ۱۰۵ ۲- العذب النمیر ۳۶۲/۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے اور عرب اپنی لغت میں سمع و بصر کے لیے (اس کے سوا) کوئی معنیٰ نہیں جانتے۔ وہ سمع و بصر کے لیے اس محسوس جارحہ کے علاوہ کسی معنیٰ کا ادراک نہیں کرتے جو حیوانات میں ہوتی ہے۔ وہ کیا ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی اور کیفیت جانتے ہیں؟ نہیں، کبھی نہیں۔ اگر یہ لوگ کہیں کہ ہم سمع و بصر کے لیے کوئی کیفیت نہیں جانتے مگر وہ جو حیوانات میں مشاہدہ ہوتا ہے لیکن ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر مخلوق کے سمع و بصر کے مشابہت سے منزہ اور پاک ہیں کیونکہ ان کی ذات مخلوق کی ذوات سے اور ان کی صفت مخلوق کی صفات سے منزہ اور برتر ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ہم ایسی ہی بات استواء اور باقی تمام صفات میں کہتے ہیں۔

اس تحقیق سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈاکٹر صاحب بے چارگی کی وجہ سے صرف دوسروں پر حملہ آور ہوتے ہیں ورنہ وہ سب کچھ ان کے اپنے گھر میں بھی موجود ہے جن سے وہ دوسروں کو متہم کرتے ہیں۔ صرف سمجھ لینے کی ضرورت ہے۔

العامۃ کا ظاہر معنیٰ کا لینا

ڈاکٹر صاحب نے جو عبارت شیخ عطاء اللہ حنیفؒ کی نقل کی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ ''ظاہر معنیٰ لینے کا ہرگز یہ معنیٰ نہیں کہ مثلاً ید سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے'' اہل سنت والجماعت کا یہی قول ہے۔ امام یزیدؒ بن ہارون فرماتے ہیں:

”من زعم ان الرحمن علیٰ العرش استویٰ علیٰ خلاف مایقر فی قلوب العامة فهو جهمي.“ (۱)

جو شخص یہ زعم رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس تصور کے خلاف مستوی ہے جو عام لوگوں کے دلوں میں ہے تو وہ جہمی ہے۔

اس لفظ العامۃ کی تشریح میں امام ذہبیؒ لکھتے ہیں:

”والعامة مراده بهم جمهور الامة وأهل العلم والذی فی قلوبهم من الاية هو ما دل علیه الخطاب مع یقینهم بان المستوی لیس کمثله شیء، هذا الذی وقرفی فطرهم السلیمة واذها نهم الصحیحة ولو کان له معنیٰ وراء

۱- العلو ۲/۱۰۳۱

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

ذلك تفوهوا به ولما اهملوه ولو تاول أحد منهم الاستواء لتوفرت الهمم على نقله ولو نقل لا شتهر فان كان فى بعض جهلة الاغبياء من يفهم من الاستواء مايوجب نقصا او قياسا للشاهد علىٰ الغائب وللمخلوق علىٰ الخالق فهذا نادر فمن نطق بذالك زجر وعلم وما اظن احدا من العامة يقر فى نفسه ذلك." (۱)

العامۃ سے امام یزیدؒ کی مراد جمہور امت اور اہل علم ہیں وہ بات جو ان کے دلوں میں اس آیت سے راسخ ہے وہ وہی مفہوم ہے۔ جس پر خطاب دلیل ہے اس کے ساتھ ان کا یہ بھی یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے یہ مفہوم ان کے فطرت سلیمہ اور اذہان صحیحہ میں راسخ ہے اگر اس کا کوئی اور معنی ومفہوم ہوتا، تو ائمہ اسے ضرور بیان کرتے، اور اسے مہمل نہ چھوڑتے، اور اگر ان میں سے کوئی استواء کی تاویل کرتا تو پھر اس کی نقل کے دواعی وبواعث زیادہ تھے اور اگر وہ تاویل نقل ہوتی تو مشہور بھی ہو جاتی۔ اور اگر بعض غبی جاہلوں میں یہ بات موجود ہے کہ وہ استواء سے ایسا مفہوم لیتے ہیں جو اللہ کے لیے نقص کو لازم کرتا ہے یا وہ غائب کو شاہد وحاضر پر قیاس کرتے ہیں۔ یا خالق کو مخلوق پر قیاس کرتے ہیں تو یہ بالکل نادر بات ہے جو آدمی یہ قول کرتا ہے تو اسے زجر دیا جائے گا اور اسے سکھایا بھی جائے گا۔ میرا نہیں خیال کہ عام لوگوں میں سے کسی کے دل میں یہ بات راسخ ہوگی۔

اس عبارت سے چند باتیں واضح ہوگئی ہیں جن کو ہم ترتیب وار بیان کرتے ہیں۔

۱- پہلی بات یہ ثابت ہوگئی کہ العامۃ سے مراد ان یعنی ائمہ کرام کے نزدیک جمہور امت ہے اور علماء امت ہیں، جہال مراد نہیں ہے۔

۲- آیت استویٰ سے مراد وہ ہے جس پر خطاب دلیل ہے۔ یہی بات تنزیہ باری تعالیٰ کے ساتھ ان کے دلوں میں راسخ ہے۔

۳- اگر اس آیت کا کوئی اور معنیٰ ہوتا، تو وہ اسے ضرور بیان کرتے، کیونکہ نقل کے اسباب زیادہ ہیں اور پھر یہ بات نقل ہوتی اور مشہور ہوتی مگر ایسا نہیں ہے۔

۴- کچھ غبی لوگ اگر استواء کا وہ مفہوم لیتے ہیں جو موجب نقص باری تعالیٰ ہے تو وہ نادر ہے اور ان لوگوں کو روکنا اور تعلیم دینا ضروری ہے۔

۱- العلو، ۲/۱۰۳۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اب ایک عبارت اور ملاحظہ ہو۔ شیخ ابو اسماعیل ہرویؒ کی عبارت ہے:

"لا یتجاور ظاهرها"

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

" فی قوله اشارة لطيفة وهى ان ظواهرها لا تقتضى التمثيل كما تظنه المعطلة النفاة وان التمثيل تجاوز بظواهرها الى ما لا تقتضيه كما ان تاويلها تكلف وحمل لها علىٰ ما لا تقتضيه فهى لا تقتضى ظواهرها تمثيلا ولا تحتمل تاويلا بل اجراء ها علىٰ ظواهرها بلا تاويل ولا تمثيل فهذه طريقة السالكين بها سواء السبيل." (۱)

شیخ الاسلامؒ ہروی کے اس قول میں ایک لطیف اشارہ ہے وہ یہ ہے کہ نصوص کا ظاہر تمثیل وتشبیہ کا تقاضا نہیں کرتا۔ جیسا کہ صفات کی نفی کرنے والے معطلہ گروہ کا خیال ہے اور یہ کہ تمثیل تجاوز ہے کہ نصوص کے ظاہر کو اس طرف لے جاتے ہیں جس کا نصوص تقاضا نہیں کرتے۔ جیسا کہ نصوص کی تاویل تکلف ہے اور ان کو اس مفہوم پر محمول کرنا ہے جس کا وہ تقاضا نہیں کرتے۔ پس نصوص کے ظواہر تمثیل وتشبیہ کا تقاضا نہیں کرتے اور نہ ہی تاویل کا احتمال رکھتے ہیں۔ بلکہ ان کو ظاہر پر بغیر کسی تاویل وتمثیل کے جاری کرنا، یہ طریقہ سیدھے راستے پر چلنے والے صالحین کا ہے۔

ان دو عبارتوں سے شیخ حنیفؒ صان اللہ قدرہ کی بات مبرہن ہوگئی۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ استواء وغیرہ صفات سے موجب نقص مفہوم یا تو غبی اور جاہل لوگ لیتے ہیں اور یا پھر معطل لوگ، عام اہل سنت اس سے وہ مفہوم لیتے ہیں جو موجب نقص وفساد نہیں ہے۔ یہی بات شیخ الاسلامؒ کی عبارت "فان ظاهر الكلام هو ما يسبق الى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة" قطعی دلائل اس بات کے متفرق مقامات پر مذکور ہو چکے ہیں۔ آیندہ بھی آجائیں گے۔ ان شاءاللہ تعالیٰ

۱- المدارج، ۲/۹۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اشاعرہ کا تناقض

ڈاکٹر صاحب ان کی دوسری بات اس طرح نقل کرتے ہیں کہ

''بحث صفات خبریہ ید، استواء، نزول وغیرہ...... میں ہو رہی ہے۔ امام (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات، حیات، علم، قدرت وغیرہ کو جن اصولوں سے حقیقتاً تسلیم کرتے ہیں۔ اسی اصل سے ان کو دوسرے صفات محبت، ید، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے۔ جس کو دونوں جگہ داخل ہے۔ تاویل کریں تو سب جگہ۔ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے، آدھا تیتر آدھا بٹیر یہ کیا ہے؟ وہ تو اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں۔''(۱)

اس تناقض کو بہت سارے ائمہ نے ان کے خلاف ثابت کیا ہے۔

چند ائمہ کے اقوال

اس بارے میں بہت سارے اقوال پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ہم بنظر اختصار صرف چند پر اکتفا کرتے ہیں۔ ابوالحسن اشعریؒ صفت ''ید'' پر بحث کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

''فان قالوا لان الید اذا لم تکن نعمته لم تکن الاجارحة. قیل لهم ولم قلتم ان الید اذا لم تکن نعمة لم تکن الا جارحة فان رجعونا الی شاهدنا والیٰ ما نجده فیما بیننا من الخلق فقالوا الید اذا لم تکن نعمة فی الشاهد لم تکن الا جارحة، قیل لهم ان عملتم علیٰ الشاهد وقضیتم به علیٰ الله تعالیٰ فکذالك لم نجد حیا من الخلق الا جسما لحما ودمافاقضوا بذلك علیٰ الله والا کنتم لقولکم تارکین ولا عتلا لم ناقضین. وان اثبتم حیالا کالاحیاء منا فلم انکرتم ان تکون یدالله اللتان اخبر الله عنهما یدین لیسا نعمتین ولا جارحتین ولا کالایدی.'' (۲)

اس عبارت کا ترجمہ پہلے گزر چکا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر تمہارا یہ اعتراض ہے کہ ''ید'' جب نعمت نہ ہو تو پھر وہ جارحہ اور آلہ ہوتا ہے۔ محسوسات پر مبنی ہے، تو پھر تم یہ بھی مان لو کہ محسوسات

۱- سلفی عقائد ص ۸۴

۲- شرح الابانۃ ۲/ ۱۰۰۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

میں ''زندہ'' صرف وہ ہوتا ہے جو جسم ہو، اور خون و گوشت رکھتا ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ پر بھی اس کا حکم کرو، ورنہ آپ اپنے قول کے تارک اور اپنی دلیل کے ناقض ہوں گے۔ اور اگر تم اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں سے بری سمجھتے ہو اور دیگر ''زندوں'' کی طرح اسے نہیں مانتے، تو پھر ''یدین'' میں کیا مسئلہ ہے؟ کہ وہ دیگر ''ہاتھوں'' کی طرح نہیں ہے۔

اسی طرح امام ابن جریر طبریؒ نے جگہ جگہ معطلہ کے تناقض و تضاد کو ظاہر کیا ہے۔ ایک جگہ رویت کی بحث میں ان کے بارے میں لکھا:

''وانكر بعضهم مجيئها ودافعوا ان يكون ذلك من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وردوا القول فيه الى عقولهم فزعموا ان عقولهم تحيل جواز الرؤية على الله عزوجل بالابصار.'' (۱)

یعنی یہ رویت باری تعالیٰ کے منکر ہیں۔ وہ نہیں مانتے کہ یہ حدیث نبی علیہ السلام سے ثابت ہے۔ انہوں نے اس قول کو عقل کی طرف پلٹ دیا ہے اور کہتے ہیں کہ ہماری عقل اللہ تعالیٰ کے بارے میں رویت کو محال جانتی ہے۔

پھر ان کے بہت سارے اقوال نقل کیے۔ مثلاً آنکھ صرف وہ چیز دیکھتی ہے۔ جو ذرا فاصلے پر ہو، ملاصق اور متصل چیز نہیں دیکھ سکتی۔ پھر آنکھ صرف ان چیزوں کو دیکھتی ہے۔ جو ملون ہو۔ بغیر رنگ کے کوئی چیز نہیں دیکھ سکتی۔ امام طبریؒ نے پھر ایک ایک کر کے اس کا جواب دیا۔

پہلے اعتراض کے بارے میں لکھا ہے کہ آپ لوگوں کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رویت کے بارے میں کہ آنکھ فاصلہ سے چیز دیکھتی ہے اور فاصلہ کے اثبات سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد لازم آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا محسوسات میں آپ ایسے کسی متصرف اور مدبر کو جانتے ہیں جو نہ آپ سے متصل ہو اور نہ ہی مبائن؟ جواب یقیناً نفی میں ہے۔ مگر تم اللہ تعالیٰ کو ایسا ہی مانتے ہو اگر آپ کا یہ اعتقاد صحیح ہے۔ تو پھر رویت کے بارے میں آپ کو کیا مسئلہ درپیش ہے اگر وہ محسوسات کے خلاف ہے؟

''يقال لهم هل علمتم موصوفا بالتدبير سوىٰ صانعكم الا مماسا لكم او مبائنا؟ فان زعموا انم يعلمون ذلك كلفوا تبينه ولا سبيل الى ذلك وان قالو ا لانعلم ذلك قيل لهم اوليس قد علمتوه لامماسا لكم ولا مبائنا وهو موصوف بالتدبير والعقل ...... فان ذلك كذالك قيل لهم فما

۱۔ تفسیر الطبری، ۹۹/۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

تنكرون ان تكون الابصار كذالك." (۱)

دوسرے اعتراض کے بارے میں کہا کیا تم نے اپنے مشاهدے اور محسوسات میں کوئی متصرف اور مدبر بغیر رنگ کے دیکھا ہے؟ حالانکہ تم اللہ تعالیٰ کو بغیر رنگ کے مانتے ہو، اگر انہوں نے ہاں کہا اور ضرور یہی بات کریں گے، تو ان سے کہا جائے گا کہ جب معاملہ ایسا ہے تو پھر تمہارا کیا مسئلہ ہے کہ اگر آنکھیں بغیر رنگ کے ان کو دیکھ لیں؟

"فيقال لهم أنتم لم تعلموا فيما شاهدتم وعاينتم موصوفا بالتدبير والفعل الا ذالون وقد علمتموه موصوفا بالتدبير لاذالون؟ فان قالوا نعم لايجدوا من الاقرار بذلك بدا الا ان يكذبوا......فيقال لهم فاذا كان ذلك كذالك فما انكرتم ان تكون الابصار فيما شاهدتم وعاينتم لم تجدوها تدرك الا الالوان ...... وقد وجدتموها علمته موصوفا بالتدبير غير ذى لون." (۲)

حافظ ابن القیمؒ نے تعطیل کرنے والے دو گروہوں کا ذکر کیا ہے۔ پھر ایک گروہ کی تفصیل یوں کرتے ہیں کہ

"احدهما مسلك التناقض البين وهو اثبات كثير من الصفات ولا يلتفت فيها الى هذا الخيال بل يثبتها مجردة عن خصائص المخلوق كالعلم والقدرة والارداة والسمع والبصروغيرها فانكان اثبات تلك الصفات التى نفاها يستلزم المحذورالذى فرمنه فكيف لم يستلزمه اثبات ما اثبته وان كان اثبات ما اثبته لا يستلزم محذورا فكيف يستلزمه اثبات مانفاه وهل فى التناقض اعجب من هذا." (۳)

ایک صریح تناقض والا مسلک ہے جو بہت سارے صفات کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ ان کی اثبات میں اس خیال کی طرف نہیں دیکھتے۔ بلکہ وہ انہیں مخلوق کے خصائص سے مجرد ثابت کرتے ہیں جیسے علم، قدرۃ، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ۔ اگر ان صفات کا اثبات جن کو انہوں نے نفی کیا ہے اس محذور کو مستلزم ہے جس سے وہ بھاگ گئے ہیں۔ تو پھر کیسے وہ ان صفات کو مستلزم نہیں ہوں گے جن کا انہوں نے اثبات کیا ہے؟ اور اگر ان صفات کا اثبات جن کو انہوں نے ثابت کیا

۱۔تفسیر الطبری، ۵/۱۰۱ ۲۔ایضاً، ۵/۱۰۲

۳۔طریق الہجرتین، ص ۲۶۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔اس محذور کو مستلزم نہیں ہے۔تو وہ صفات پھر کیسے اس محذور کو مستلزم ہوں گے۔جن کو انہوں نے نفی کیا ہے؟ کیا تناقض میں اس سے بڑھ عجیب چیز ہے؟

حاصل اس مبحث کا یہ ہے کہ اساطین اہل السنۃ نے انکو ہمیشہ یہ کہا ہے کہ آدھا تیتر، آدھا بٹیر یہ کیا ہے؟ اس تناقض کے تم کیوں شکار ہو؟ اس سے نکل آؤ اور ٹھیٹھ اہل سنت جیسے یک رنگ ہو جاؤ۔

دو رنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جا
سراسر موم ہو یا سنگ ہو جا

اس تناقض کی بنیاد پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ:

"ما احتج احد بدليل سمعي او عقلي علىٰ باطل الا وذلك الدليل اذا عطي حقه وميزما يدل عليه ممالا يدل تبين انه يدل علىٰ فساد قول المبطل المحتج به وانه دليل لاهل الحق به وان الادلة الصحيحة لايكون مدلولها الا حقا والحق لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضا." (۱)

جس شخص نے بھی کسی دلیل سے چاہے سمعی ہو چاہے عقلی ہو کسی باطل پر استدلال کیا ہے تو وہ دلیل جب اس کو پورا پورا حق دیا جائے اور اس مفہوم کو جس پر دلیل وہ دلالت کر رہی ہے۔اور اس کو جس پر دلالت نہیں کر رہی ہمیّز کیا جائے۔تو واضح ہو جائے گا کہ یہ استدلال کرنے والے مبطل شخص کے قول کے فساد پر دلالت کر رہی ہے اور یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ وہ اہل حق کی دلیل ہے۔دلائل صحیحہ کا مدلول صرف اور صرف حق ہوتا ہے۔حق متناقض نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا بعض حصہ بعض دیگر کی تصدیق کرتا ہے۔

اپنے احباب کو چاہے کہ مخالفین کے دلائل کا بغور جائزہ لیا کریں۔انہیں دلائل میں ان کے جوابات موجود ہوتے ہیں۔صرف اور صرف اس کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔

درحدیث دیگران

مولانا عطاء اللہ حنیفؒ نے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی یہ عبارت پیش کی ہے کہ كما ان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا اعراض الخ تو یہ بات صرف انہوں نے نہیں کہی ہے۔یہ بات دیگر علماء کرام نے بھی کی اور مولانا حنیفؒ نے جو بات لکھی ہے کہ "حس کو دونوں جگہ دخل ہے تاویل کریں تو سب

۱۔مجموع الفتاوی، ۲۰/۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جگہ۔ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے۔'' تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں وہ منفرد ہوں۔ بلکہ اس بات میں تو بڑے بڑے ائمہ کرام ان کے ہم زبان ہیں۔ وہ بھی جب صفات معنوی کا ذکر کرتے ہیں تو مخلوق کے صفات کے ساتھ ان کی مماثلت کی نفی کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ لکھتے ہیں:

"ویری لا کرؤیتنا ویتکلم لا ککلامنا ونحن نتکلم بالالآت والحروف والله تعالیٰ یتکلم بلا آلة ولاحروف." (۱)

اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مخلوق کی صفات کے بخلاف ہیں۔ وہ علم رکھتا ہے مگر ہمارے علم جیسا نہیں، قدرت رکھتا ہے مگر ہماری قدرت کی طرح نہیں۔ وہ دیکھتا ہے مگر ہمارے دیکھنے کی طرح نہیں۔ وہ تکلم کرتا ہے مگر ہمارے تکلم کی طرح نہیں۔ ہم آلات وحروف سے تکلم کرتے ہیں وہ بغیر آلات وحروف کے تکلم کرتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ اس پوری کتاب کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کرنا محل نظر ہے۔ مگر علماء کرام اس نسبت کو درست سمجھتے ہیں اس لیے ہم نے بھی انہی کا نام لیا ہے۔ کیونکہ ان کے زمانے میں کلام لفظی و معنوی کا مسئلہ موجود ہی نہیں تھا۔ یہ تو بہت بعد کی ایجاد ہے حتیٰ کے امام احمدؒ کی آزمائش میں بھی اس کا وجود نہیں تھا مگر اس تصنیف میں یہ مسئلہ موجود ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے ہاں صفات معنویہ میں بھی حس کو دخل ہے، ورنہ وہ ان الفاظ کو کیوں ساتھ لگاتے بلکہ بعض متکلمین نے تو اس حوالے سے ایک قاعدہ بنایا ہے:

"ثم اعلم ان ما ورد الشرع باطلاقه علیٰ الله سبحانه ان کان مشترکا بینه وبین وغیره وجب عند اطلاقه نفی المماثلة فیه کالشیء والذات بخلاف مالم یرد الشرع باطلاقه فلا یقال جسم لا کالاجسام." (۲)

پھر یہ جان لو کہ جس کا اطلاق شرع نے اللہ تعالیٰ پر کیا ہے اگر وہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان مشترک ہے تو پھر اس کے اطلاق کے وقت واجب ہے کہ مماثلت کی نفی کیجائے جیسے شیء، ذات وغیرہ۔ یہ اس کے علاوہ ہے جن کے اطلاق پر شرع وارد نہیں۔ ایسا نہیں کہا جائے گا کہ وہ جسم تو ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے۔

اگر خط کشیدہ الفاظ نظر میں ہوں تو پھر اس بات میں شبہ نہیں رہتا کہ معنوی صفات میں بھی خبری صفات کی طرح ''حس'' کا دخل ہے۔ ورنہ "وجب عند اطلاقه نفی المماثلة فیه" کا پھر کیا محل ہے؟ یہی بات ہے جس پر ڈاکٹر صاحب ناراض ہے مگر اس نے بھی چند صفحات کے بعد دبے لفظوں میں یہ بات تسلیم کی

۱- الفقہ الاکبر، ص ۵۸ ۲- ضوء المعالی، ص ۲۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ لکھا ہے:

"اشاعرہ وماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات میں ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی "محال" اور فساد لازم نہیں آتا اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ "له علم لا كعلمنا له حياه لا كحياتنا" یعنی اللہ کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں ہے اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں ہے۔"(۱)

سوال یہ ہے کہ اگر یہ "غیر متشابہ" صفات ہیں اور ان کا ظاہری مطلب لینے میں کوئی فساد لازم نہیں آتا۔ تو پھر نفی مماثلت کیوں واجب ہے؟ اور اگر مماثلت اور مشابہت لازم آتی ہے تو پھر فساد کیسے لازم نہیں آتا۔ تشبیہ سے بڑھ کر فساد اور کیا ہوسکتا ہے؟ پھر یہ کہا کہ متشابہ صفات میں ان کو (محال) اور فساد نظر آتا ہے۔ "محال" کے بارے میں اختصار سے سمجھنا چاہیے کہ

"ان المحال هو الممتنع لكن امتناعه اما شرعا اوغيره، وغيره اما عقلا وعادة كالجمع بين الضدين فهو امتناع لذاته اوعادة فقط كطيران الانسان او عقلا فقط كالايمان ممن علم الله انه لايؤمن فهو فيهما امتناع لغير ذاته"

محال ممتنع کو کہا جاتا ہے۔ لیکن اس کی امتناع یا تو شرعی ہوگی یا پھر غیر شرعی۔ پھر غیر شرعی یا تو عقلا وعادۃ ہوگی جیسے جمع بین الضدین اس میں امتناع لذاتہ ہے یا پھر صرف عادتا ہوگی جیسے انسان کا اڑنا یا صرف عقلا ہوگی جیسے اس شخص کا ایمان لانا جس کے عدم ایمان کا اللہ کو علم ہو۔ ان دونوں میں امتناع لغیرہ ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا یہ قول یعنی محال کے لزوم کا عجیب ترین قول ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ایسی باتیں اور فرامین بھی نازل کرتے ہیں جن کا ظاہر مطلب لینے سے محال لازم آتا ہو؟ اور جو فساد کو مستلزم ہو؟ خصوصا اعتقادات کے باب میں؟

ہمارا یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب یا "محال" کو نہیں سمجھتے یا پھر شارع کے مقام ومرتبہ کو نہیں سمجھتے۔ حالانکہ یہ بات تو بہت سارے اکابر نے لکھی ہے کہ شرع میں محارات تو ہوتے ہیں لیکن محالات نہیں ہوتے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کو داد دیں کہ انہوں نے "محالات" کا وجود بھی فرامین الٰہی میں ثابت کر دیا۔

ڈاکٹر صاحب نے اوپر درج عبارت میں غیر متشابہ صفات کی ضمن میں "محال" کا لفظ رکھا ہے۔ مگر متشابہ صفات کی ذکر میں صرف "فساد" کا لفظ رہنے دیا ہے۔ مگر محاورات میں تو احناف کے نزدیک بھی مفہوم

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۰۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مخالف کا اعتبار ہے۔ اس لیے ہم نے اس کا تذکرہ کیا۔ لہٰذا جناب خفا نہ ہو۔

تیسری عبارت کا نمونہ

جناب ابوزہرہؒ مصری نے شیخ الاسلامؒ پر صفات خبریہ کے باب میں الزام وارد کیا ہے کہ

''امام صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ لفظ قدرت اور علم کا اطلاق اگر اللہ کی قدرت اور علم پر اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ لوگوں کی قدرت اور علم سے مشابہت نہ رکھتا ہو۔ تو اس طرح لفظ استواء بھی استواء ناس سے الگ اور جدا مراد لیا جا سکتا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے وصف پر اسم قدرت کا اطلاق تشابہ نہیں پیدا کرتا۔ قدرت کی حیثیت ''ید'' کی طرح جارحہ کی نہیں۔ کیونکہ اللہ کی قدرت کامل ہے۔ انسان کا علم اور قدرت ناقص ہے۔''(۱)

اس کے جواب میں شیخ عطاء اللہ حنیفؒ نے لکھا کہ

''واقعہ یہ ہے کہ امر معنوی یا ''جارحہ'' ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں امور معنوی بھی موجود ہے اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہری معنیٰ مراد لینے سے تشبیہ لازم نہیں آتی۔ تو ''جوارح'' والے نصوص کے ظاہری معنیٰ سے کیسے تشبیہ لازم آتی ہے؟ پھر اگر اللہ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو ید، حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص۔ دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں۔ یہی امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔''(۲)

شیخ حنیفؒ مرحوم نے بہترین جواب دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کو چاہیے کہ شیخ حنیف صان اللہ قدرہ کے جواب کے وجوہ تضعیف ذکر کرتے، مگر اس نے ''خاموشی'' کو ہی عافیت سمجھ لیا۔ دیکھئے (۳) یہاں ''نوٹ'' لگایا ہے۔ اس کے تحت لکھا ہے ''ان باتوں کا جواب ہم نے ایک علیحدہ مستقل باب نمبر ۷ میں دیا ہے۔(۴) ہم نے ڈاکٹر صاحب کے ''باب نمبر ۷'' کو بھی دوبارہ دیکھ لیا۔ مگر اس میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ وہاں بھی جناب نے یہی عبارتیں پیش کی ہیں مگر جواب ندارد ہے۔ البتہ دو شبہات ذکر کیے ہیں جن کا جواب بارہا دیا جا چکا ہے۔ آئندہ بھی دیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اس وقت ہم ابوزہرہؒ کے درج بالا عبارت کا جائزہ لیتے ہیں۔ و بیدہ التوفیق۔

۱۔ حیات شیخ الاسلام، ص ۴۳۵ ۲۔ ایضاً، ص ۴۳۶

۳۔ سلفی عقائد، ص ۸۴ ۴۔ ایضاً

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

مشابہت فی اخص الاوصاف ہوتی ہے

ہم کہتے ہیں کہ ابوزہرہؒ کا یہ اعتراض اساطین اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک تشبیہ اور مشابہت صرف اخص الاوصاف میں لازم آتی ہے۔ ابوحامد غزالیؒ نے ''روح'' پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

''فان قیل لم لایجوز کشف هذا السر مع هولاء؟فيقال لانهم احالوا ان تكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروك وقالوا هذا تشبيه لانك تصف نفسك بما هو صفة الاله علىٰ الخصوص." (۱)

اگر کہا جائے کہ روح کے سر کو فاش کرنا ان لوگوں کے سامنے کیوں جائز نہیں ہے؟ تو جوابا کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے اس صفت کو غیر اللہ کے لیے محال قرار دیا ہے تو جب اس صفت کو تم ان لوگوں کے سامنے (روح کے لیے) ذکر کریں گے۔ وہ تیری تکفیر کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو تشبیہ ہے۔ تو اپنے نفس کو اس صفت سے موصوف کرتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی خصوصی صفت ہے۔

آگے پھر ایک جگہ لکھتے ہیں:

''فاعلم ان الروح منزهة عن الجهة والمكان وفي قوتها العلم بجميع المعلومات والاطلاع عليها فهذه مضاهاة ومناسبةليست لغيره من الجسمانيات فلذالك اختصت بالاضافة الى الله." (۲)

جان لو کہ ''روح'' جہت اور مکان سے منزہ ہے اور اس کی قوت علمی میں ہے کہ تمام معلومات پر قدرت حاصل کرے اور اس پر اطلاع رکھے یہ مشابہت اور مناسبت ہے کہ اس کے علاوہ جسمانیات کے لیے نہیں ہے۔ اسی لیے یہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت سے مختص ہے۔

اس بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ابوحامد غزالیؒ کے نزدیک ان چیزوں سے مشابہت لازم نہیں آتی۔ تو پھر مشابہت و مشارکت کس چیز سے لازم آتی ہے۔ ابوحامدؒ رقمطراز ہیں:

''فان قلنا ان الانسان حيي، عالم، قادر،مريد، سميع، بصير، متكلم والله تعالىٰ كذالك ليس فيه تشبيه لان هذه الصفات ليست اخص اوصاف

۱-روضۃ الطالبین، ص ۳۷ ۲-ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الله تعالیٰ، فکذالك البراء ة عن المکان والجهت لیست اخص وصف الاله تعالیٰ بل اخص وصفه تعالیٰ انه قیوم ای قائم بذاته و کل ما سواه قائم به وهو موجود بذاته لابغیر ہ ولیس للاشیاء من انفسها الا العدم وانما لها الوجود من غیرها علیٰ سبیل العاریة فالوجودلله ذاتی لیس بمستعار وما سواه فوجوده منه تعالیٰ لا من نفسه." (۱)

اگر ہم کہیں کہ انسان زندہ ہے، عالم ہے، قادر ہے، مرید ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ بھی ایسے ہی ہیں تو اس میں تشبیہ نہیں ہے کیونکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کے اخص اوصاف میں سے نہیں ہیں۔ اسی طرح مکان و جہت سے برأت بھی اللہ تعالیٰ کے اخص اوصاف میں سے نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا اخص وصف یہ ہے کہ وہ قیوم ہے یعنی قائم بذاتہ اور اللہ کے ماسوا جتنے ہیں وہ ان کی ذات سے قائم ہیں وہ بذاتہ موجود ہے غیر کی وجہ سے نہیں اور اشیاء کے لیے اپنی ذات میں صرف عدم ثابت ہے۔ ان کے لیے اگر وجود ہے تو غیر سے مستفاد ہے۔ وہ بھی بر سبیل عاریت ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے لیے وجود ذاتی ہے، مستعار نہیں ہے۔ اور ماسوا کا وجود اللہ تعالیٰ سے ہیں۔ اپنے نفس سے نہیں ہے۔

اس عبارت سے یہ بات صراحتاً ثابت ہے کہ مشابہت صفات عقلیہ اور خبریہ سے لازم نہیں آتی کمازعم ابوزہرہؒ وغیرہ بلکہ صرف اخص اوصاف الٰہی سے لازم آتی ہے جو ابو حامد غزالیؒ کے بقول ''قیومیت'' ہے۔

در شہر شما نیز است

بالفرض اگر ہم مان لیں کہ مشابہت صفت قدرت اور علم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ''ید'' سے ثابت ہوتی ہے جو ''جارحہ'' ہے تو پھر ہم عرض کریں گے کہ آپ لوگوں کے نزدیک ''سمع و بصر'' بھی صفات ذاتیہ عقلیہ میں شامل ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

"و کذالك لو کان لم یزل حیا غیر سمیع ولا بصیر لکان لم یزل موصوفا بضد السمع من الصمم والافات وبضد البصر من العمی والآفات ومحال جواز الآفات علیٰ الباری لانها من سمات الحدوث." (۲)

بالکل اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے زندہ ہو، مگر سمیع و بصیر نہ ہو۔ تو پھر اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے

۱۔ روضۃ الطالبین، ص ۴۷
۲۔ اللمع، ص ۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بہرے پن سے جو "سمع کی ضد ہے اس سے اور دیگر آفات سے موصوف رہیں گے اور اندھے پن سے جو بصر کی ضد ہے اس سے اور دیگر آفات سے موصوف رہیں گے اور آفات کا جواز اللہ تعالیٰ پر محال ہے کیونکہ یہ حدوث کی علامات میں سے ہیں۔

یہ تو ان صفات کی عقلی توجیہ ہوئی بعض لوگوں نے صفات ذاتیہ عقلیہ کو نظم کیا ہے جو درج ذیل ہے:

حیاة كلام ثم علم وقدرة
ارادته سمع صفات مع البصر
لذات الاله عند كل محقق
وزيد بقاء عند حبر من النظر(١)

"سمیع" کسے کہتے ہیں؟ ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"قال الحليميؒ في معنى "السميع انه المدرك للاصوات التي يدركها المخلوقون باذانهم من غيران يكون له أذن." (٢)

یعنی حلیمیؒ "سمیع" کی تفسیر میں یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد مدرک ہے۔ ان آوازوں کا جن کا ادراک مخلوقات اپنے کانوں سے کرتے ہیں مگر اللہ ان کو بغیر کان کے سنتے ہیں۔

اسی طرح "البصیر" کے بارے میں کہا:

"البصير، معناه المدرك للاشخاص والالوان التي يدركها المخلوقون بابصارهم من غير ان يكون له جارحة العين." (٣)

یعنی "بصیر" اشخاص اور رنگوں کے مدرک کو کہتے ہیں۔ وہ جن کا مخلوق ادراک اپنی آنکھ سے کرتی ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کے لیے "عین" نامی کوئی جارحہ نہیں ہے۔ ہمیں بیہقیؒ کی ان عبارات سے کوئی سروکار نہیں ہے۔

مگر ان سے اتنی بات تو بہر حال ثابت ہوگئی کہ "سمیع" و "بصیر" اگر اللہ تعالیٰ ہوں تو پھر ان کے "اذن" اور "عین" کے بغیر ادراک اصوات والوان کا اثبات کیا جائے گا مگر مخلوق ہوں تو پھر "اذن" اور "عین" کا جارحہ لازم ہوگا۔ اس کا حاصل یہی نکلا کہ "سمع وبصر" میں بھی اصل مفہوم "جارحہ" کا ہے۔

یہ بات پہلے ہم نے شیخ شنقیطیؒ سے نقل کی ہے کہ

"وقد اقررتم بان الله سميع بصير والعرب لا تعرف في لغتها معنى للسمع

۱-نخبۃ اللآلی ص ۱۶ ۲-الاسماء والصفات، ص ۸۲ ۳-ایضاً ص ۸۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والبصر لایدرکون معنی للسمع والبصر الا هذا المشاهد بالجارحة فی الحیوانات هل یعلمون کیفیة له غیر هذا ولا ابدا.“ (۱)

جب بات ایسی ہے اور آپ لوگوں نے اس کو تسلیم کیا ہے کہ صفات عقلیہ کا اشاعرہ ظاہری مطلب لیتے ہیں جیسا کہ مقلد ڈاکٹر صاحب کی عبارت گزر گئی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ ”سمع وبصر“ کا اصل اور ظاہری مفہوم جارحہ ہے اور اشاعرہ وماتریدیہ صفات عقلیہ کا ظاہری مطلب لیتے ہیں۔ جن میں ”سمع وبصر“ بھی شامل ہے۔ تو گویا وہ مشبہ ہو گئے ہیں جیسا کہ وہ سلفیوں کو سمجھتے ہیں۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ صفات خبریہ ”جوارح وآلات“ ہیں۔ جن کے اثبات سے تشبیہ وتجسیم لازم آتی ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ”سمع وبصر“ صفات عقلیہ میں سے بھی ”جوارح وآلات“ ہیں۔ جن کا ظاہری مطلب لینے اور اثبات سے تشبیہ لازم آتی ہے۔ اور جب تم ان کا ظاہری مطلب لیکر بھی مشبہ نہیں ہو، تو پھر ہم سلفی صفات خبریہ سے کیوں مشبہ بنیں گے؟

تشبیہ کا جوارح میں انحصار غلط

اگر ہم اس بات سے صرف نظر کریں۔ اور مان لیں کہ جناب ابوزہرہؒ کی بات درست ہے کہ قدرت اور علم کے اطلاق سے تشابہ پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان دونوں کی حیثیت ”ید“ کی طرح ”جارحہ“ کی نہیں ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ تشبیہ تو آپ لوگوں کے نزدیک صرف ”جوارح“ سے لازم نہیں آتی جیسا کہ درج بالا عبارت سے اس کا مفہوم ذہن میں آتا ہے بلکہ دیگر اوصاف کے اثبات سے بھی آتی ہے۔

ہم اپنی اس بات کی ذرا وضاحت کرتے ہیں۔ تاکہ مسئلہ کی حقیقت روشن ہو جائے۔ صاحب جوہرہ نے لکھا ہے کہ

وکل نص اوهم التشبیها
اوله او فوض ورم تنزیها

یعنی جو نص بھی تشبیہ کا ایہام کرے تو اس کی تاویل کرو، یا پھر تفویض کرو اور تنزیہ کا ارادہ رکھو۔ شیخ عبدالسلامؒ لکھتے ہیں:

۱- العذب النمیر ۳۰/۳۶۲

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

"ای اوقع فی الوهم صحة القول به فمنه فی الجهة یخافون ربهم من فوقهم وفی الجسمیة هل ینظرون الا ان یأتهم الله فی ظلل ...... وفی الصورة ان الله خلق آدم علیٰ صورته وفی الجوارح ویبقی وجه ربك." (۱)

یعنی جو ظاہر دلالت کے اعتبار سے تیرے وہم میں یہ بات ڈال دے کہ اس کی صحت کا قول کرنا صحیح ہے۔ تیرے وہم میں جہت کا مفہوم ڈال دے۔ جیسا کہ آیت " یخافون ربهم "الخ میں ہے یا تیرے وہم میں جسمیت کا مفہوم ڈال دے جیسا کہ آیت "هل ینظرون "الخ میں ہے یا پھرے تیرے وہم میں صورت کا مفہوم ڈال دے جیسا کہ حدیث " ان الله خلق آدم" میں ہے۔ یا پھر تیرے وہم میں "جوارح" کا مفہوم ڈال دے جیسا کہ آیت "ویبقی وجه ربك" وغیرہ میں ہے۔

ایسی ہی بات شارح صاویؒ نے بھی لکھی ہے۔(۲) جناب رازیؒ نے ان شارحین کی بات پر اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ "تشبیہ" بغیر جوارح کے بھی حاصل ہوتی ہے۔

ان صفات کے بارے میں جو بظاہر انفعالات لگتے ہیں جناب رازیؒ نے لکھا ہے کہ وہ صفات انسانوں کے ساتھ مختص ہوتے ہیں وہ انتہا اور غایات کے لحاظ سے لیے جائیں گے۔ بدایات اور اعراض کے لحاظ سے نہیں لیے جائیں گے کیونکہ یہ صفات اجسام کے ساتھ مختص ہیں۔ یعنی ان کے لازم معنی لیے جائیں گے۔ اصل ترجمہ نہیں لیا جائے گا:

"ان القانون الکلی فی امثال هذه الصفات ان کل صفة تثبت للعبد مما یختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالیٰ بذالك فهو محمول علیٰ نهایات الاعراض لاعلیٰ بدایات الاعراض." (۳)

دوسری جگہ باقاعدہ چند صفات کا نام لیا ہے۔ جیسے رحمت، فرح، سرور، غضب، حیاء، غیرت، مکر، خداع، تکبر، استہزاء وغیرہ ان سب میں یہ قاعدہ جاری ہوگا۔ اس قاعدہ سے دو باتیں نمایاں ہوگئی۔

ایک یہ کہ "تشبیہ" اشاعرہ کے نزدیک صرف "جوارح" تک محدود نہیں ہے، جیسا کہ ابوزہرہؒ کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

۱- ارشاد المرید، ص ۹۵ ۲- دیکھیے: شرح صاوی علیٰ الجوہرۃ ص ۲۱۷

۳- الکبیر، ۲/ ۳۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوسری بات یہ ہے کہ ''ظاہری مطلب'' تمام ان صفات میں بھی اشاعرہ نہیں لیتے۔ جو غیر ''جوارح'' ہیں۔ بلکہ وہ صفات ذاتیہ عقلیہ تک ان کے ہاں محدود و منحصر ہیں۔

اس سے یہ بات روشن ہوگئی کہ ''جوارح'' نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مشابہت سے خالی ہو، جیسا کہ ابوزہرہؒ نے خیال کیا ہے۔ ''لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وصف پر اسم قدرت کا اطلاق تشابہ نہیں پیدا کرتا، قدرت کی حیثیت ''ید'' کی طرح ''جارحہ'' کی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کامل ہے۔ انسان کا علم اور قدرت ناقص ہے۔''

بات یہ نہیں ہے جو ابوزہرہؒ کہتے ہیں بلکہ بات دراصل یہ ہے کہ علم وقدرت محسوسات میں تین عیوب سے معیوب ہیں۔ ۱- ایک یہ کہ عطائی ہیں ۲- دوسرے یہ کہ محدود ہیں۔ ۳- تیسرے یہ کہ اعراض ہیں۔

اب اللہ تعالیٰ کی یہ دو صفات ان تینوں کمزوریوں سے خالی ہیں۔ یعنی محسوسات کے خلاف ہم اسے تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح انسانی ''ید'' بھی ہے۔ ۱- عطائی ہے۔ ۲- اس کی کارفرمائی محدود ہے۔ ۳- اور جارحہ ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کی اس صفت کو نہ عطائی سمجھتے ہیں اور نہ محدود کارفرمائی والا سمجھتے ہیں۔ نہ ہی اسے جارحہ سمجھتے ہیں۔ یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔ یعنی جس طرح، غضب، حیاء، رحمت کے ظاہری مفہوم کو اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ یہ انسانوں کے اعتبار سے ہیں اسی طرح کی بات شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی صفات خبریہ کے حوالے سے کرتے ہیں کہ وہ اگر ''جوارح'' ہیں تو انسان کے اعتبار سے ہیں۔ اللہ کے اعتبار سے نہیں ہیں۔

اکابر کی توضیحات

یہ باتیں ہمارے بہت سارے اکابر نے کہی ہے مگر ہم صرف ایک ''امام ابوسعید دارمیؒ'' کی عبارتیں نقل کرتے ہیں جن کو جہمیوں نے بہت بدنام کیا ہے۔ وہ ایک جگہ مریسی حنفی پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فيقال لهذا المعارض أما دعواك عليهم انهم اثبتوا له سمعا و بصرا فقد صدقت واما دعواك عليهم انه كعين او كسمع فانه كذب ادعيت عليهم لانه "ليس كمثله شيء" ولا كصفاته صفة، واما دعواك انهم يقولون

۱- ارشاد المرید، ص ۹۵
۲- دیکھیے: شرح صاوی علی الجوہرہ، ص ۲۱۷
۳- الکبیر، ۲/ ۳۶۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

(جارح مرکب)فهذا كفر لا يقوله احد من المسلمين ولكنا نثبت له السمع والبصر والعين بلا تكييف كما اثبته لنفسه فيما انزل من كتابه واثبته له الرسول عليه الصلوٰة والسلام وهذا الذى تكرره مرة بعد مرة (جارح وعضو)وما اشبهه حشو وخرافات وتشنيع لا يقوله احد من العالمين." (۱)

اس معارض سے کہا جائے گا، تیراان (محدثین) کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کو ثابت کیا ہے تو تو نے یہ بات سچ کہی ہے لیکن تیراان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اسے انسانوں کے "سمع" اور "عین" کی طرح قرار دیتے ہیں تو یہ تم نے ان پر جھوٹ کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ "اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی چیز نہیں ہے" لہٰذا ان کی صفات کی طرح بھی کوئی صفت نہیں ہے۔ تیرا یہ دعویٰ کہ وہ ان کو "جارحہ اور مرکب" قرار دیتے ہیں تو یہ کفر ہے۔ مسلمانوں میں سے کوئی ایسی بات نہیں کرتا مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے سمع، بصر، عین، بغیر کسی تکییف کے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے اپنے لیے اپنی نازل کردہ کتاب میں ثابت کیے ہیں اور اس کے رسول علیہ السلام نے ان کے لیے ثابت کیے ہیں۔ یہ بات جو تم بار بار اور تکرار سے کہتے ہو "جارحہ اور مرکب" اور اس جیسی اور باتیں کرتے ہو تو یہ حشو اور خرافات، طعن و تشنیع ہے۔ ایسی بات دنیا کے مسلمانوں میں سے کوئی بھی نہیں کہتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حدیث کے مخالفین قدیم سے ان کے خلاف جھوٹ و افتراء کے بازار گرم کرتے آئے ہیں اور اہل الحدیث انہیں صاف اور ٹھنڈے کرتے رہے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

ایک دوسری جگہ بہت تفصیل سے لکھتے ہیں:

"فيقال لهذا المعارض اما ما ادعيت ان قوما يزعمون ان الله عينا فانا نقوله لان الله تعالىٰ قاله ورسوله عليه الصلوٰة والسلام، واما جارح كجارح العين من الانسان علىٰ التركيب فهذا كذب ادعيته علينا عمدا لماانك تعلم ان احدا لا يقوله، غير انك لا تألو ما شنعت ليكون انجع لضلالاتك فى قلوب الجهال والكذب لا يصلح منه جد ولا هذل۔ فمن اى الناس سمعت انه قال "جارح مركب " فأشر اليه فان قائله كافر

۱- النقض ص ۴۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فكم تكرر قول "جسم، مركب، واعضاء جوارح واجزاء "كانك تهول بهذا التشنيع علينا۔ ان نكف عن وصف الله بما وصف نفسه في كتابه وما وصفه الرسول، ونحن وان لم نصف الله بجسم كاجسام المخلوقين ولا بعضو ولا بجارحة لكنا نصفه بما يغيضك من هذه الصفات التي انت ودعاتك لها منكرون." (۱)

تو اس معارض سے جواب میں کہا جائے گا کہ تیرا یہ دعویٰ کرنا کہ ایک قوم یہ کہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ ہے۔ تو یہ بات ہم کہتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ بات کہی ہے اور "جارحہ" کہنا جیسے انسان کی آنکھ "مرکب جارحہ" ہے۔ تو یہ جھوٹ ہے جس کا تم نے عمداً ہمارے بارے میں دعویٰ کیا ہے کیونکہ تو جانتا ہے کہ کوئی ایسی بات نہیں کرتا۔ مگر تو ہے کہ طعن و تشنیع میں کمی نہیں کرتا۔ تاکہ تیری ضلالتوں کے لیے جاہل لوگوں کے دلوں میں کامیابی حاصل ہو جائے۔ جھوٹ نہ تو سنجیدگی میں مناسب ہے اور نہ ہی مذاق میں پس کن لوگوں سے تو نے یہ بات سنی ہے کہ انہوں نے اسے "جارحہ اور مرکب" قرار دیا ہے؟ اس کی طرف اشارہ کرو۔ یہ بات کرنے والا شخص کافر ہے تو کب تک جسم، مرکب، اعضاء اور اجزاء جیسے الفاظ کا تکرار کرتا رہے گا۔ گویا کہ تو اس تشنیع سے ہم پر اس لیے حملہ آور ہوا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ان اوصاف سے موصوف کرنا چھوڑ دیں۔ جن سے انہوں نے اپنے آپ کو اپنی کتاب میں یا ان کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو موصوف کیا ہے۔ ہم اگرچہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ نہیں کہتے کہ وہ جسم ہے، جیسے مخلوق کے اجسام ہوتے ہیں اور نہ ہی اسے عضو اور جارحہ سے متصف مانتے ہیں۔ لیکن ہم اللہ تعالیٰ کو ان اوصاف سے موصوف قرار دیتے ہیں (جو قرآن و سنت میں مذکور ہے) جن کے تم اور تمہارے اہل مکتب منکر ہیں اور جن سے تم کو غصہ چڑھتا ہے۔

خط کشیدہ الفاظ کو بار بار ملاحظہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ان میں موجود ہے کہ اللہ کی صفات کو "جارحہ اور مرکب" قرار دینے والے لوگ کافر ہیں اور یہ قول کفر ہے۔ اور یہ بھی ان میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ ہم نے ان الفاظ سے موصوف مانا ہے اور نہ ہی کوئی مسلمان یہ قول کر سکتا ہے۔

ہمیں تو یہ لگتا ہے جیسے یہ دوسری عبارت امام دارمیؒ نے جناب ڈاکٹر صاحب کے بارے میں لکھی ہو، اگر ایسا نہ ہو تو اس کے لیے درس عبرت تو ہے ہی۔

۱- النقض، ص ۵۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک مثال سے وضاحت

جناب ابوزہرہ کا یہ خیال ہے کہ چونکہ انسان میں ''عین، وجہ، ید'' جوارح ہیں۔اس لیے جب کوئی بندہ اسے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتا ہے تو وہ تشبیہ کا مرتکب ہو جاتا ہے۔اس لیے تو لکھا ہے ''کہ اللہ تعالیٰ کے وصف پر اسم قدرت کا اطلاق تشابہ نہیں پیدا کرتا، قدرت کی حیثیت ''ید'' کی طرح ''جارحہ'' کی نہیں'' ہم نے پہلے لکھا ہے کہ جہمی ان صفات کے نفس اثبات کو بھی تشبیہ قرار دیتے ہیں۔البتہ اہل سنت والجماعت نفس اثبات صفات خبری کو تشبیہ قرار نہیں دیتے ہیں۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

''واما الجهمية فانكرت هذ الروايات وقالوا هذا تشبيه ......وقال اسحاق بن ابراهيم انما يكون التشبيه اذا قال يد كيد او مثل يد.'' (۱)

ہم نے دیگر اقوال بھی پیچھے پیش کیے ہیں۔تو ابوزہرہؒ نے یہاں عین جہمیہ کی وکالت کی ہے۔ہم کہتے ہیں کہ صفات کا تصور ذات کے تصور پر موقوف ہے۔انسان چونکہ جسم اور مرکب ہے۔اس لیے اس کے ید، عین، وجہ بھی اسی طرح ہے۔مگر اللہ تعالیٰ ایسے نہیں ہیں۔اس لیے ان کی صفات بھی ایسی نہیں ہے۔یہاں ایک مثال اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے پیش خدمت ہے۔

معرفة كيفية الاتصاف بالصفات متوقفة علىٰ معرفة كيفية الذات لان كل صفة هي بحسب موصوفاتها والصفات تتبائن باختلاف موصوفاتها ونضرب لذلك مثلا ولله المثل الاعلىٰ الا ترون ايها الاخوان ان لفظة ''راس'' راء وهمزة وسين (رأس)اذا اضفته الىٰ الانسان فقلت ''رأس الانسان'' واضفته الى الجبل فقلت ''رأس الجبل' ' واضفته الى الوادى فقلت ''رأس الوادى '' واضفته الى المال فقلت''رأس المال'' الم تكن هذه الحقائق متبائنة مختلفة اختلافا تاما ليست بمتشابهة البته مع ان لفظة ''الرأس'' واحدة.'' (۲)

حاصل یہ ہے کہ صفات سے متصف ہونے کی کیفیت کو جاننا، ذات کی کیفیت کے جاننے پر موقوف ہے کیونکہ یہ صفت اپنے موصوف کے انداز سے ہوتی ہے۔اور صفات اپنے موصوفات کے اختلاف سے متبائن ہوتے ہیں۔ہم اس بات کے لیے ایک مثال پیش کرتے ہیں۔''رأس

۱-السنن، ۳/۳۷۵ ۲-العذب النمیر، ۳/۳۶۱

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

''جوراء، اور ھمزہ اور سین کا مجموعہ ہے۔ جب آپ اسے انسان کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں تو اس کا ایک مفہوم ہوتا ہے ''رأس الانسان'' یعنی انسان کا سر اور جب پہاڑ کی طرف اسے منسوب کرتے ہیں تو پھر اس کا کوئی اور مفہوم بن جاتا ہے۔ ''رأس الجبل'' اور جب اسے وادی کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اور مفہوم بن جاتا ہے۔ رأس الوادی۔ اور جب اسے مال کی طرف منسوب کرتے ہیں تو بالکل الگ مفہوم بن جاتا ہے۔ رأس المال۔ ان سب کے حقائق کامل اختلاف سے مختلف ہیں مگر لفظ ''رأس'' ایک ہی ہے۔

اور اگر اس میں رأس العلوم کا لفظ بھی اضافہ کریں تو لطف دوچند ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صفت کا مفہوم ذات کے مفہوم سے بدل جاتا ہے۔ اس لیے سلفی ''صفات خبری'' کو جوارح نہیں کہتے۔ بلکہ اس سے مماثلت مخلوق کی نفی کرتے ہیں۔ مگر شیخ ابوزہرہؒ بھی ہمارے مقلد ڈاکٹر صاحب کی طرح اس بات کو نہ سمجھ سکے، اور تشبیہ پر بنیاد رکھ کر اعتراضات کی بوچھاڑ کر دی۔ اس سے یہ بات پھر ثابت ہوئی کہ معطل لوگ پہلے ممثل ہوتے ہیں۔ ابن شطیؒ لکھتے ہیں:

"فان المعطلين لم يفهموا من اسماء الله تعالىٰ وصفاته الا ما هو اللائق بالمخلوق ثم شرعوا فى نفى تلك المفهومات فجمعوا بين التمثيل والتعطيل فمثلوا اولا وعطلوا آخرا." (۱)

معطلہ گروہ نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات سے صرف وہی مفہوم اخذ کیا ہے جو مخلوق کے شان کے لائق ہے اور پھر ان مفہومات کو نفی کرنے میں لگ گئے۔ اس طرح انہوں نے تعطیل و تمثیل کو جمع کر دیا۔ پہلے تمثیل کا ارتکاب کیا پھر تعطیل میں جت گئے۔

۱۔ تبصیر القانع ص ۷۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ کے 'ید' کا مسئلہ

ڈاکٹر صاحب اس سرخی کے نصف کو عنوان قرار دے کر اس کے تحت پہلے آیت قرآنی لکھی ہے۔ پھر شیخ ابن عثیمین ؒ کی عبارت مع ترجمہ پیش کی ہے۔ مگر اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے۔ اس کے بعد ''آنکھوں'' کا عنوان قائم کیا ہے۔ اس پر بھی کوئی اعتراض نہیں کیا ہے۔ پھر ''کانوں'' کا باب مقرر کیا ہے۔ اس سے بھی خاموش گزرے ہیں۔ بہر حال ہم عبارت کا ترجمہ پیش کرتے ہیں۔ پھر اپنی بات پیش کریں گے۔ ملاحظہ ہو:

''لما خلقت بیدی۔ علامہ (ابن) عثیمین ؒ لکھتے ہیں۔ قرآن پاک کے ان الفاظ میں اللہ تعالیٰ کے لیے دو ہاتھوں کا ذکر ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کام کرتے ہیں جیسا کہ یہاں تخلیق کے عمل کا ذکر ہے اور جن سے اللہ قیامت کے دن تمام زمینوں کو مٹھی میں لے لیں گے اور جن کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ صدقہ کو پکڑتے ہیں اور اس کو بڑھاتے ہیں جیسا کہ انسان اپنے بچھیرے کی پرورش کرتا ہے اور اس کو بڑھاتا ہے۔ اہل علم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تورات اپنے ہاتھ سے لکھی اور جنت عدن کے درخت بھی اپنے ہاتھ سے لگائے۔ تو یہ کل ملا کر تین چیزیں ہوئیں جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں سے وجود میں آئیں۔''(۱)

ہم اس بارے میں احباب کی خدمت میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

نصوص تعین مفہوم کے مددگار

ڈاکٹر صاحب نے شیخ ابن عثیمین ؒ کی عبارت کو پیش کیا مگر ان کے مقصود کو واضح نہیں کیا۔ عام طور معطلہ اثبات یدین نہیں کرتے، بلکہ اس کی بدترین تاویل اور تحریف کرتے ہیں۔ بعض ہندوستانی علماء نے ''یدین'' سے ظاہری اور باطنی ہاتھ مراد لیے ہیں۔ جس کو پھر مولانا ابو الاعلیٰ مودودیؒ نے اپنے مخصوص رنگ میں پیش کیا ہے کہ

''دونوں ہاتھ'' کے لفظ سے غالباً اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اس نئی مخلوق میں اللہ تعالیٰ کی شان تخلیق کے دو اہم پہلو پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس جسم حیوانی عطا کیا گیا ہے جس کی بنا پر وہ حیوانات کی جنس میں سے ایک نوع ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے اندر وہ روح

۱۔ سلفی عقائد، ص ۸۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ڈال دی گئی ہے جس کی بنا پر وہ اپنی صفات میں تمام ارضی مخلوقات سے اشرف و افضل ہو گیا۔''(۱)

یہ تاویل بالکل باطنیت کا نمونہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ دونوں صفات ان کے مقابل مخلوق یعنی شیطان میں موجود نہیں ہیں؟ اگر ہیں تو وہ لاجواب کیوں ہوا؟ پھر بات اللہ کے ''ہاتھوں'' کی ہے۔ ''ہاتھوں'' کے کرشے اور تاثیر کی نہیں، مطلوب کیا تھا، بیان کیا کر رہے ہیں؟ تفسیر ایسی ہی ہوتی ہے؟ حالانکہ اس آیت کے بارے میں اساطین اشاعرہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اس آیت سے صرف صفتیت ید کا مفہوم ثابت ہوتا ہے۔ کوئی تاویل درست نہیں بیٹھتی۔ ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

''فلا يجوز ان يحملا علىٰ الجارحة لان البارى جل وعز واحد لا يجوز عليه التبعيض ولا علىٰ القوة والملك والنعمة والصلة لان الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه ابليس فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص فلم يبق الا ان يحملا علىٰ صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له.'' (۲)

تو شیخ بیہقیؒ کی مراد یہ ہے کہ بہت ساری نصوص ''ید'' کے ساتھ ایسی موجود ہیں جو ''ید'' کی جہمی تاویلات کی صاف صاف تردید کرتے ہیں۔ مثلاً بخاری شریف میں ہے ''يد الله ملأى لا يغيفها نفقة سحاء الليل والنهار'' اب یہ مفہوم صرف حقیقی ہاتھ پر منطبق ہوتا ہے۔ قوت اور نعمت وغیرہ پر درست نہیں بیٹھتا۔ دوسری روایت میں ہے

''ان الله يقبض يوم القيامة الارض وتكون السموات بيمينه.'' (۳)

اس حدیث کا مفہوم بھی صرف ید حقیقی پر منطبق ہوتا ہے۔ یہ صفت ''ید'' کی قرآن میں بھی وارد ہے۔

''والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه.'' (٤)

تیسری حدیث میں انگلیوں کا اثبات کیا گیا ہے یہ تو صرف اور صرف حقیقی ہاتھ میں ہوتی ہیں۔

''ان الله يمسك السموات علىٰ اصبع والارضين علىٰ اصبع والجبال علىٰ اصبع.'' (٥)

پھر ان کے لیے بسط کو بھی ثابت کیا گیا ہے جیسا کہ

۱- تفہیم القرآن ج۴/ ۳۴۸ ۲- الاسماء والصفات، ص ۴۱۲ ۳- بخاری
۴- الزمر: ۶۷ ۵- ایضاً

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"بل يداه مبسوطتان." (۱)

حدیث میں ہے کہ

"ثم يبسط يديه تبارك و تعالىٰ فيقول من يقرض غيرعدوم ولا ظلوم."(۲)

پھر اس کے لیے تکفو کو بھی ثابت کیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے:

"تكون الارض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفوها الجبار بيده كما يتكفا أحدكم خبزته في السفر." (۳)

یہ صفت صرف حقیقی ہاتھ کے لیے درست ہے۔ ایسی بے شمار صفات "ہاتھ" کے لیے احادیث میں ثابت ہیں۔ جن سے تاویلات کا بودا پن روز روشن کی طرح نمایاں ہو جاتا ہے۔ شیخ کا اس عبارت سے یہی مقصود ہے۔ اسی لیے مشہور سلفی عالم خلیل ہراسؒ صان اللہ قدرہ نے لکھا ہے کہ

"فتامل فى روايات هذا الحديث المتفق علىٰ صحته تجد انه قد ورد فيها ذكر "اليمين والكف واليد" مما يدل اعظم دلالة علىٰ ثبوت اليد حقيقة ويبطل كل محاولات المعطلة فى التاويل." (٤)

یعنی ان متفق علیہ احادیث نے جن میں یمین، کف، اور ید وغیرہ کا ذکر ہے۔ اس نے حقیقی ہاتھ کے اثبات پر مضبوط دلالت کی ہے اور معطلہ کی تمام سازشوں پر پانی پھیر دیا۔

اور شیخ غنیمانؒ صان اللہ قدرہ نے لکھا کہ

"وهذا الذى اشرت اليه كله يمنع تاويل اليدين بالنعمة او القوة او الخزائن او القدرة او غير ذلك ويجعل التاويل فى حكم التحريف بل هو تحريف." (٥)

یہ تمام احادیث جن کی طرف میں نے اشارہ کیا وہ "یدین" کی تاویل نعمت، قوۃ اور خزائن اور قدرت وغیرہ کرنے کے مانع ہیں اور اس تاویل کو تحریف کے حکم میں رکھتے ہیں بلکہ وہ حقیقت میں بھی تحریف ہے۔

ان دلائل سے شیخ ابن عثیمینؒ کا مقصود اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ "ید" کی تاویل بالکل درست نہیں

۱۔ المائدۃ:۶۴ ۲۔ مسلم ۳۔ متفق علیہ

۴۔ ہامش کتاب التوحید، ص ۶۸ ۵۔ شرح کتاب التوحید، ۱/۲۲۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے بلکہ باطل ہے۔ لہٰذا اس سے بچنا چاہیے۔

امام مالکؒ کا جواب قاعدہ ہے

ہم اکابر کی چند عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ تاکہ احباب کو یہ پتہ چلے کہ محترم کے اعتراضات کی زد میں صرف ''سلفی'' نہیں ہیں۔ بلکہ اکابر امت بھی ہیں اور اس طرح وہ مجبور ہو کر وہ خود اکابر کے کلام کی توجیہ کر لے۔ حافظ ابن القیمؒ نے امام مالکؒ کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے

"وهذا الجواب من مالك شاف عام في جميع مسائل الصفات من السمع والبصروالعلم والحياة والقدرة والارداة والنزول والغضب والرحمة والضحك فمعانيها كلها معلومة واماكيفيتها فغير معقولة اذ تعقل الكيف فرع العلم بكيفية الذات وكنهها." (۱)

امام مالکؒ کا یہ جواب شفا دینے والا ہے اور عام ہے۔ تمام مسائل صفات کے لیے جیسے سمع، بصر، علم و حیات، قدرت و ارادہ، نزول و غضب، رحمت اور ضحک، ان سب کے معانی معلوم ہیں۔ البتہ کیفیت غیر معقول ہے کیونکہ کیفیت صفات کا جاننا، ذات کی حقیقت اور کیفیت کے جاننے پر موقوف ہے۔ یہاں چونکہ ''کنہ'' کی بات آئی ہے تو یہ بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ماتریدی لوگ بھی صفات الٰہی کے ''کنہ'' کو اللہ ہی کے سپرد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کا احاطہ بشر کے مقدورات میں سے نہیں ہے۔

"امامعرفة كنه هذه الصفات علىٰ وجه الكمال مع احاطة جميع الاحوال فهي ليست من مقدورات البشر وانما هي من مقدورات خالق القوى والقدر." (۲)

تو ہم امام مالکؒ کے قول کی بات کر رہے تھے۔ ملا علی قاریؒ نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھا

"وتبين مرامه وظهر ان معتقده موافق لاهل الحق من السلف وجمهور الخلف فالطعن والتشنيع غير موجه عليه ولا متوجه اليه فان كلامه بعينه مطابق لماقاله الامام الاعظم والمجتهد الاقدم في فقه الاكبر مانصه "وله تعالىٰ يد وجه ونفس فما ذكر الله في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته ونعمته لان فيه

۱- مدارج السالکین، ۸۹/۲ ۲- خیر القلائد، ص ۵۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ابطال الصفة وهوقول اهل القدر ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف." (۱)

حافظ ابن القیمؒ کی بات سے ظاہر ہوا کہ ان کا عقیدہ اہل حق کے متقدمین اور جمہور متاخرین کے ساتھ بالکل موافق اور مطابق ہے۔ اس لیے ان پر طعن و تشنیع اور ان کی برائی و توہین جائز نہیں ہے کیونکہ ان کا کلام امام اعظم اور مجتہد اقدم (ابوحنیفہؒ) کے قول کے عین مطابق ہے۔ جو ان کی فقہ اکبر میں درج ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ہے، چہرہ ہے اور نفس ہے۔ اور قرآن میں جو چہرے، ہاتھ اور نفس کا ذکر ہے تو وہ کیفیت کے جانے بغیر اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور یہ نہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے۔ یا اس کی نعمت ہے کیونکہ اس طرح کہنے میں اللہ تعالیٰ کی صفت کا ابطال ہے اور یہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ''ید'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے بغیر کیفیت کے جاننے کے اور غضب و رضا ان کے صفات ہیں بغیر کیفیت کے جاننے کے۔

ملا علی قاریؒ کی اس عبارت سے چند باتیں معلوم ہوئی ہیں۔ جن کا ہم شق وار ذکر کرتے ہیں۔ ۱- ایک بات یہ معلوم ہوئی گئی کہ حافظ ابن القیمؒ تشبیہ و تجسیم کے الزام سے بری ہیں۔ مخالفین نے زور وزبردستی سے انہیں اس الزام کی طرف دھکیل دیا ہے۔ ورنہ فی الحقیقت اس کا دامن اس قسم کے داغوں سے بالکل صاف ہے۔ ۲- دوسری یہ بات معلوم ہوئی کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب تفویض نہیں ہے کیونکہ ملا علی قاریؒ نے اس کے مذہب کو امام مالکؒ اور حافظ ابن القیمؒ کے مذہب کی طرح قرار دیا ہے اور ان کا مذہب تو تمام دنیا کو معلوم ہے کہ تفویض قطعاً نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ تفویض کے قائل ہو بھی کیسے سکتے ہیں؟ جبکہ ''تفویض'' کی ابتداء ابو منصور سے ہوئی ہے۔ جو اس سے پہلے کے دعوایدار ہیں۔ تو وہ اپنا دعویٰ مبرھن کر لیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ حافظ ابن القیمؒ کے قول '' هذا الجواب من مالك شاف في جميع مسائل الصفات '' میں وہ متفرد نہیں ہے بلکہ ملا علی قاریؒ نے اس کے ساتھ امام ابوحنیفہ کا قول بھی ملایا۔ جس میں ید، وجہ، نفس، جیسی صفات خبری کا ذکر بھی موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قاریؒ کے نزدیک بھی ان کا مذہب الصفة معلومة والكيف مجهول ہے جیسا کہ بزدویؒ اور سرخسیؒ کا بھی یہ قول ہے۔ تو اس سے قاعدہ مالکؒ کی عمومیت سب صفات کے لیے ثابت ہو گیا، چاہے وہ صفات عقلیہ ہوں یا صفات خبریہ۔ مگر ڈاکٹر صاحب ایک جگہ تحریر کرتے ہیں:

''علامہ (ابن) عثیمینؒ امام مالکؒ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ

۱- المرقاۃ، ۸/ ۲۱۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے۔ لیکن علامہ (ابن) عثیمین" اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک" کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں اجزائے ذات ہیں۔"(۱)

یہاں تو جناب ڈاکٹر صاحب نے ید، قدم اور وجہ کو اجزائے ذات قرار دیا ہے اور کہا کہ وہ صفات نہیں ہیں۔ محض اجزائے ذات ہیں۔ جیسا کہ خط کشیدہ عبارت سے ظاہر ہے۔ مگر اپنی دوسری کتاب میں اسے صفات قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ، ساق اور استواء علی العرش کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ ان سے اللہ تعالیٰ کی وہ صفات مراد ہیں جن کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہے۔ چونکہ قرآن پاک میں ان کا ذکر ہے۔ اس لیے ان پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔"(۲)

کمال ہے کہ جو پہلی کتاب میں اجزاء تھے، اس کتاب میں "صفات" بن گئے۔ اگر صفات ہیں تو اجزاء کیا معنیٰ؟ اور اگر اجزاء ہیں تو پھر صفات کیسے ہیں؟ اسی پر یہی کہا جا سکتا ہے ؎

تیری بات کو میری جان جان نہ قرار ہے نہ قیام ہے
کبھی شام ہے کبھی صبح ہے، کبھی صبح ہے، کبھی شام ہے

حاصل اس بحث کا یہ نکلا کہ "ید" امام ابوحنیفہ" کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ تاویل سے اس کا مفہوم باطل ہوتا ہے۔ اگر اس کا مفہوم امام ابوحنیفہ" کے نزدیک متعین نہ ہوتا تو وہ بطلان صفت کا قول تاویل سے نہ کرتے۔ یہی بات امام صاحب نے دوسری کتاب میں بھی کی ہے۔

"لا یوصف الله تعالیٰ بصفات المخلوقین وغضبه و رضاه صفتان من صفاته بلا کیف وهو قول اهل السنت والجماعة وهو یغضب ویرضی ولا یقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه ونصفه کماوصف نفسه احدصمد لم یلد ولم یولدولم یکن له کفوا احدا حی قیوم قادر سمیع بصیر عالم یدالله فوق ایدیهم لیست کایدی خلقه ولیست بجارحة وهو خالق الایدی ووجهه لیس کوجوه خلقه وهو خالق کل الوجوه ونفسه لیس کنفس خلقه وهو خالق النفوس." (۳)

۱- سلفی عقائد، ص ۱۰۸ ۲- اسلامی عقائد، جدید ایڈیشن، ص ۶۳ ۳- الفقہ الابسط، ص ۱۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی صفات سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ غضب و رضا دو صفات ہیں ان کے صفات میں سے مگر بغیر کیفیت کے، یہی قول اہل سنت والجماعت کا ہے۔ اللہ تعالیٰ غصہ بھی ہوتے ہیں اور راضی بھی ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان کا غضب سزا دینا ہے۔ اور ان کی رضا ثواب بخشنا ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف کرتے ہیں جن سے انہوں نے اپنی ذات کو متصف کیا ہے۔ وہ ایک ہے، بے نیاز ہے، نہ اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ ہی اس کا کوئی ہمسر ہے۔ زندہ ہے، قیوم ہے، قادر ہے، سننے والا ہے، دیکھنے والا ہے، عالم ہے۔ اللہ کا ہاتھ مخلوق کے ہاتھوں کے اوپر ہے مگر مخلوق کے ہاتھوں کی طرح جارحہ نہیں ہے۔ وہ ہاتھوں کا خالق ہے۔ اس کا چہرہ مخلوق کے چہروں کی طرح نہیں ہے وہ چہروں کا خالق ہے۔ اس کا نفس مخلوق کے نفس کی طرح نہیں ہے وہ نفوس کا خالق ہے۔

اب امام ابو حنیفہؒ کی درج بالا دو عبارتوں میں دیکھ لیں کہ صرف "بلا کیف" کے الفاظ ہیں۔ نزول کے بارے میں بھی انہوں نے یہی کچھ لکھا ہے

"سئل ابو حنیفۃؒ عنه فقال ینزل بلا کیف." (۱)

اور تاویل کو ابطال صفت قرار دیا ہے۔ اللہ کی صفات سے مماثلت مخلوق کی بھی نفی کی ہے۔ ان تینوں کو ملانے سے ٹھیک ٹھیک مذہب سلف طیب نکل آتا ہے۔ ورنہ کوئی بندہ تجربہ کرے۔ پھر لوگوں کو اس کے نتائج سے آگاہ کرے۔

ایک شارح کے نتائج تحقیق

ہم نے یہ بات لکھی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ تفویض کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب میں صرف کیفیت کی نفی کی ہے۔ حقیقت کی نہیں۔ اگرچہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ (۲۶۴) پر اپنے اکابر کی یاد تازہ کرتے ہوئے قوسین میں یہ الفاظ (یعنی جس کی حقیقت اور کیفیت ہمیں معلوم نہیں) زیادہ کر دیئے ہیں۔ مگر ملا علی قاریؒ کی عبارت اس بات میں صریح ہے کہ امام ابن القیمؒ کی عبارت امام اعظم کے قول کے عین مطابق ہے۔ اور حافظ ابن القیمؒ کی عبارت میں " فمعانیها کلها معلومة" کے الفاظ موتیوں کی طرح چمک رہے ہیں۔ اور امام مالکؒ کے قول میں بھی "الاستواء معلوم والکیف غیر معقول" کے الفاظ نمایاں ہیں۔ پھر امام ابو حنیفہؒ نے تین جگہ خود "بلا کیف" کا لفظ استعمال کیا ہے اور حقیقت کی ایک جگہ بھی نفی

۱- الاسماء والصفات، ص ۵۶۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں کی اور یہ بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ کیفیت کی نفی اس وقت درست ہے جب اس کی حقیقت معلوم ہو، ہم نے پہلے عبدالعزیز بخاریؒ کی عبارت پیش کی ہے۔ یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ کوئی غبی آدمی ہی اس میں اختلاف کر سکتا ہے۔ مثلاً کوئی آدمی آجائے تب یہ کہنا درست ہوگا کہ مجھے نہیں معلوم وہ کیسے آئے؟ اور اگر وہ آدمی آئے ہی نہ ہو تب یہ کہنا "کہ مجھے نہیں معلوم وہ کیسے آئے" کیونکر درست ہوگا؟ لہٰذا محترم کی یہ "تحریف" بھی بلا فائدہ ہوگئی۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے تاویل کو صفت کا ابطال قرار دیا، اور اسے قدریہ ومعتزلہ کا شیوہ فرمایا۔ حکیم رومیؒ امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"یعنی ان من قال بان یده تعالیٰ قدرته او نعمته فقدابطل کون یده تعالیٰ صفته علیٰ حدة وقد علمت ان کل صفة من صفات الله تعالیٰ انما تمتاز عن غیرھابحسب مغائرة مفھومھا وأنت تعلم ان مفھوم یده تعالیٰ غیر مفھوم قدرته و نعمته فلذالك لم یذھب احدمن اھل السنة والجماعة علیٰ ذالك التاویل فرده المصنف بقوله وھو قول اھل القدر والاعتزال." (۱)

یعنی جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا "ید" قدرت یا نعمت ہے۔ تو اس نے اس صفت کو باطل کر دیا کہ "ید" اللہ تعالیٰ کا علیحدہ صفت ہے اور تو جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ان کی صفات میں دوسری صفات سے باعتبار مفہوم غیر ہوتی ہے اور تو یہ بھی جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے "ید" کا مفہوم اس کی قدرت اور نعمت کے مفہوم سے جدا ہے۔ اسی لیے اہل سنت والجماعت میں سے کوئی بھی شخص اس تاویل پر نہیں گیا ہے۔ پس مصنف نے اس تاویل کو اپنے اس قول سے رد کر دیا کہ یہ تاویل قدری اور معتزلی لوگوں کی رائے ہے۔

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو لوگ صفات خبری کو تاویل سے صفات عقلی کی طرف پھیرتے ہیں وہ دراصل ان صفات کا ابطال کرتے ہیں اور اس عبارت سے جناب ڈاکٹر صاحب اہل سنت والجماعت کے مفہوم اور مذہب کو بھی جان سکتے ہیں۔ ایسی ہی بات انصاریؒ نے ایمہ اشاعرہ سے نقل کی ہے کہ

"ذھب ایمتنا الی ان الیدین والوجه صفات للرب تعالیٰ والسبیل الی اثباتھا السمع دون قضیة العقل." (۳)

یعنی ہمارے ائمہ کرام کا مذہب یہ ہے کہ "یدین" اور "وجہ" اللہ تعالیٰ کے لیے بطور صفات ثابت

۱۔ الاسماء والصفات، ص ۵۶۵ ۲۔ مختصر الحکمۃ، ص ۲۴۶

۳۔ الغنیہ، ۲/۷۱۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔ لیکن ان کے اثبات کا راستہ شرع ہے۔ عقل کا تقاضا یہ نہیں ہے۔

اس قول سے معلوم ہوگیا کہ ''یدین'' بمعنی قدرت نہیں ہے۔ کیونکہ قدرت کا اثبات تو اشاعرہ دلیل عقلی سے کرتے ہیں۔ اور ''یدین'' کے بارے میں تو انصاریؒ نے تصریح کی ہے ''والسبیل الی اثباتها السمع دون قضیة العقل'' بعد میں متاخرین مثلاً ابوالمعالی وغیرہ کی تاویلات نقل کی ہیں مگر یہاں اصولی بات کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس تحریف سے خود اسے مؤول ثابت کر دیا ہے، اگرچہ یہ تاویل ان کے بقول اجمالی ہے۔ مگر ان کو داد دیجئے کہ اس کے باوجود وہ سلف کے پیروکاروں پر الزامات اور تہمتیں لگا رہے ہیں:

خطا کے کرد وسزامی دہی کرا جانان؟

اور خود اپنے آپ کو ٹھیٹھ اہل سنت اور متبع سلف ظاہر کر رہے ہیں۔ انصاف کا بھی دین میں کوئی نام اور مقام ہے۔ محترم نے درج بالا عبارت میں جو تحریفات کی ہیں ان کا ہم اپنے مقام میں ہی جائزہ لیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں ایک شارحؒ کی بات ملاحظہ ہو۔ لکھتے ہیں:

''وفی بعض النسخ فما ذکرالله تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجه والید والنفس فهی له صفات بلا کیف ای اصلها ثابت معلوم ووصفها مجهول لنا فلا یبطل الاصل بسبب التشابه والعجز عن ادراك الوصف.''(۱)

بعض نسخوں میں یہ عبارت درج ہے کہ ''پس جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں وجہ، ید اور نفس کا ذکر کیا ہے تو وہ ان کے لیے بغیر کیفیت کے صفات ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس کا اصل (مفہوم) ثابت اور معلوم ہے اور ان کا وصف ہمارے لیے مجہول ہے۔ پس اصل مفہوم کو جو معلوم ہے تشابہ کے یا وصف کے عدم ادراک کی بنا پر باطل نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس شرح کے محشی لکھتے ہیں:

''فالید صفة له تعالیٰ یبطش بها بطشة تلیق بشانه من غیر ترکیب من اللحم والعظم والعصب نعوذبالله والوجه صفة له تعالیٰ یلیق بجناحه الاقدس لاکوجوه المخلوقین المرکبة من ......وکذا الصفات المتشابهة الاخری من القدم والاصبع والساق وغیر ذلك ولا تاویل لها بالقدرة والنعمة وغیر ذلك مما یناسبهالانه فیه ابطال الصفات ورد بها النص

۱۔ شرح فقہ الاکبر مغنیساویؒ، ص ۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الصريح ومع ذلك لاسبيل الى ادراك صفاته تعالىٰ مطلقا سواء كان متشابهة او لا لان بين صفاته تعالىٰ وبين صفات المخلوقين مجر د اشتراك لفظى." (۱)

پس "ید" اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ جس کے ذریعے وہ اپنی شان کے مطابق پکڑتے ہیں مگر وہ گوشت، ہڈی اور پٹھوں سے مرکب نہیں ہے۔ اسی طرح وجہ بھی ان کے شان کے مطابق ان کی صفت ہے۔ مگر مخلوق کے چہروں کی طرح رخسار، ناک، پیشانی وغیرہ سے مرکب نہیں ہے۔ معاذ اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح دیگر متشابہ صفات بھی ہیں۔ جیسے انگلی، قدم، ساق وغیرہ، اس کی تاویل قدرت اور نعمت وغیرہ معانی سے نہیں صحیح جو اس کے ساتھ مناسب ہیں کیونکہ اس میں ان صفات کا ابطال ہے جن کے بارے میں نص صریح وارد ہے۔ اور پھر اس تاویل کے باوجود اللہ تعالیٰ کے اوصاف کو کما حقہ نہیں جانا جا سکتا۔ چاہے وہ متشابہ ہوں یا غیر متشابہ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور مخلوق کی صفات کے مابین صرف لفظی اشتراک ہے۔

اس عبارت میں یہ الفاظ "فاليدصفة له تعالىٰ يبطش بها بطشة تليق بشانه" اور شاہ عبدالعزیزؒ کی مکمل عبارت جو پیچھے گزر گئی ہے۔ کو ذہن میں رکھ کر ان عبارات کو ملاحظہ فرمالیں جو جناب ڈاکٹر صاحب نے شیخ ابن عثیمینؒ اور سلفی محقق خلیل ہراسؒ سے نقل کیے ہیں۔ تو حقیقت سامنے آجائے گی اور ڈاکٹر صاحب کی بے خبری معلوم ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تنبیہ

اسی کتاب کے محشی نے ایک اور جگہ لکھا ہے:

"اى انكروا الوجه واليد والنفس له تعالىٰ واحتاجوا الى تاويل النصوص الصريحة فى اثباتها الى الصفات الأخر المناسبة بمفاهيمها لشانه تعالىٰ ويكفى فى ردهم قول العارف الرومى فى المنثوى:

کردہ تاویل حرف بکر را
خویش را تاویل کن نے ذکر را
برہوا تاویل قرآن میکنی

۱۔ شرح فقہ الاکبر مغنیساویؒ، ص ۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پست وکژ شداز تو معنائے سنی
صاحب تاویل باطل چون مگس
وھم او بول خرد تصویر خس (۱)

انہوں نے وجہ، ید اور نفس کا اللہ تعالیٰ کے صفت ہونے سے انکار کیا اور پھر ان نصوص صریحہ کی جو ان صفات کا اثبات کرتی ہیں کی تاویل کے درپے ہوئے۔ دوسری صفات سے جو اپنے مفاہیم میں اللہ تعالیٰ کی شان کے زیادہ مناسب ہیں۔ ان کے رد میں عارف رومی کا درج بالا قول کافی ہے۔ محشی کے یہ دونوں اقوال ڈاکٹر صاحب کے لیے غور و تامل کے باعث بن سکتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے تیار ہوں۔

واسطیہ کے شارحؒ کے عبارت

شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت تو ہم نقل کر چکے ہیں۔ اب ایک سلفی محقق خلیل ہراسؒ کی عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

''یہ دو آیتیں اللہ تعالیٰ کے لیے دو ہاتھوں کو صفت حقیقی کے طور پر ثابت کرتی ہیں۔ جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ ابلیس کو اس آدم کے لیے سجدہ نہ کرنے پر توبیخ کرتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ہاتھوں سے بنایا۔ یہاں دو ہاتھوں کے عمل کو قدرت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں جبکہ ابلیس سمیت تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے۔ آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ ید کو قوت پر محمول کرنا ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ نص میں جو اور چیزیں وارد ہوئی ہیں جیسے ہتھیلی، انگلیاں، دایاں ہاتھ، پکڑنا اور چھوڑنا وغیرہ یہ صرف حقیقی ہاتھ ہی کے لیے ہوتی ہیں۔'' (۲)

ہم ایک دو گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

تائیدی عبارتیں

اوپر درج شدہ عبارت میں تو کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس پر اعتراض قائم ہو سکے، پتہ نہیں جناب نے کس وجہ سے اس عبارت کو منتخب کیا ہے؟ اگر اس وجہ سے یہ انتخاب کیا ہے کہ ''ید'' کی تاویل قدرت سے کرنے پر شیطان کو بھی بات کا موقع مل جائے گا تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے۔ یہ بات تو خود اساطین اشاعرہ نے بھی تسلیم کی ہے جیسا کہ ابوبکر بیہقیؒ کی عبارت ابھی قریب ہی گزری ہے اور اگر اس وجہ سے ہے کہ ''ید'' کی

۱۔ شرح فقہ الاکبر مغنیساویؒ، ص ۴۴

۲۔ سلفی عقائد، ص ۸۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

تاویل کو قدرت وغیرہ سے کرنا نادرست قرار دیا گیا ہے۔ تو یہ بات بھی اشاعرہ وماتریدیہ کے اکابر نے تسلیم کی ہے۔ مثلاً عبدالشکور سالمیؒ لکھتے ہیں:

"وقالت المعتزلة والجهمية ان التاويل به واجب وقالوا المراد من "اليد" القوة والنعمة وهذا لا يستقيم لان الله تعالىٰ قال "بل يداه مبسوطتان" ولا جائز بان نقول ان الله قوتين ولان الله تعالىٰ قال "لما خلقت بيدى" فلو كان اليد قوة لكان يقول انا مخلوق بقوتك ونعمتك (ايضا) فثبت ان المراد من اليد ليس بقوة." (۱)

معتزلہ اور جہمیہ کا کہنا یہ ہے کہ تاویل ان کی واجب ہے اور وہ کہتے ہیں کہ آیت میں "ید" سے مراد قوت اور نعمت ہے لیکن یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (دو ہاتھوں کی تصریح کی ہے) فرمایا ہے "بلکہ ان کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں۔" یہ تو جائز نہیں ہے کہ ہم کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو قوتیں ہیں اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ "جس (آدمؑ) کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا" اگر "ید" سے مراد قوت اور نعمت ہو، پھر ابلیس کے لیے یہ کہنا درست ہوتا کہ میں بھی تو تیری قوت ونعمت کا پیدا کردہ ہوں۔ پس ثابت ہوا کہ "ید" سے مراد قوت ہرگز نہیں ہے۔

اس سے پہلے ہم اس بارے میں تورپشتیؒ اور کاندھلویؒ کی عبارات پیش کر چکے ہیں۔ جناب جوینیؒ نے اپنی ایک کتاب میں لکھا ہے:

"ذهب شيخنا الى ان اليدين صفتان زائدتان سمعيتان موجودتان وارتضاه القاضى فى الهداية فقال صرحت الاية باثبات يدين متعلقين بخلق آدم تعظيماله وتشريفا ولايجوز حمل اليدين علىٰ النعمة لان نعمة آدم لا تنحصر فى نوعين ولا فى ضربين ولان الخلق لا يتعلق بالنعمة ولا اثر لتوجيههم بانه خلقه بأنعمه الظاهرة والباطنة او العاجلة والآجلة او بنعمة النفع والرفع او باسجاد الملئكة وتعليم الاسماء لان ذلك كله كان مجتمعا فلاوجه للتخصيص قال ولا تحمل ايضا على القدرة لان غيره مخلوق بالقدرة فلا اختصاص ولان القدرة ايضا واحدة واللفظ

۱۔التمہید، ص۵۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مثنی."(۱)

ہمارے شیخ ابوالحسن اشعریؒ اس طرف گئے ہیں کہ "یدین" دو سمعی صفات ہیں اور ذات پر زائد موجود ہیں۔ اسی بات کو قاضی ابوبکر باقلانیؒ نے "ہدایہ" میں پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ آیت قرآنی نے تصریح کی ہے کہ ان کے لیے "یدین" ثابت ہیں۔ اور دونوں تخلیق آدم سے متعلق ہیں ان کی تشریف اور تعظیم کے لیے "یدین" کا نعمت پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ آدم علیہ السلام کی نعمت دونوعوں میں منحصر نہیں ہے اور نہ ہی دو قسموں میں، اور تخلیق نعمت سے متعلق بھی نہیں ہوتی، اور ان کی اس توجیہ کا بھی کوئی اثر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ظاہری اور باطنی نعمتوں سے مخصوص کیا۔ یا اسے دنیوی اور اخروی نعمتوں سے نوازا، یا پھر اسے نفع اور دفع کے نعمتوں سے نوازا یا ان کو ملائکہ کے سجدہ اور تعلیم اسماء سے مخصوص کیا۔ اس لیے کہ یہ سب مجتمع تھا، تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے اور قاضیؒ نے کہا کہ "یدین" کو قدرت پر بھی محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ آدم علیہ السلام کے علاوہ بھی قدرت سے مخلوق ہے۔ تو پھر اختصاص کی کوئی وجہ نہیں ہے اور پھر قدرت ایک ہی ہے اور لفظ تثنیہ ہے۔

اس عبارت سے صاحب تفہیم القرآن کی غلط فہمی بھی دور ہو گئی ہوگی کہ "یدین" کو ظاہری اور باطنی یا دنیوی اور اخروی یا اس طرح کے دیگر نعمتوں پر بھی محمول نہیں کیا جا سکتا ہے مگر جہمی لوگ صفات خبری کے اثبات سے فرار کے لیے ایسی توجیہات کرتے رہتے ہیں۔(۲) بہر حال ان عبارات سے وہ بات ثابت ہو گئی جو محقق خلیل ہراسؒ نے کی تھی۔

ایک لائق توجہ قاعدہ

ہم ادھر ایک ضروری بیان کرنا چاہ رہے ہیں مگر اس سے پہلے ایک اور ضروری بات خیال میں رہے وہ یہ ہے کہ سلف طیب اللہ تعالیٰ کے بارے میں تبعیض کے قطعاً قائل نہیں تھے مگر انہوں نے اس کے باوجود صفات کے ان نصوص کا اقرار و امرار کیا ہے۔ ان کی تفسیر نہیں کی اگر یہ نصوص "تبعیض" کے مقتضی ہوتے تو وہ ضرور بالضرور اس کی تفسیر و توجیہ کرتے۔ قاضی ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"اما المتقد مون من هذه الامة فانهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيتين

۱- ہامش الغنیۃ، ۲/۱۱۷

۲- ہم پہلے بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ مولانا مودودیؒ جہمی نہیں، مگر فخر الدین رازیؒ اور ابو حامد غزالیؒ سے متاثر ضرور ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والاخبار فی هذا الباب مع اعتقادهم باجمعهم ان الله تبارك و تعالیٰ واحد لایجوز علیه التبعیض." (۱)

اب اس کے بعد وہ قاعدہ ملاحظہ ہو، مگر اسکو سمجھنے کے لیے پہلے ابواسحٰق شیرازی کی عبارت ملاحظہ ہو، وہ لکھتے ہیں:

"الید ههنا ید قدرة والمراد بالتثنیة الواحد کقوله الشاعر خلیلی وصاحبیّ والدلیل علیه ان جمیع الموجودات والمخلوقات بقدرته وخص آدم بالذکر کما ان المساجد کلها لله وخص الکعبة بالذکر والنوق کلها لله وخص ناقة صالح با لذکر فکذالك ایضا هاهنا خلق آدم وجمیع المخلوقات بیده وخص آدم بالذکر تشریفا وتخصیصا."(۲)

"ید" سے مراد یہاں "دست قدرت" ہے۔ مراد تثنیہ سے واحد ہے جیسے شاعر حضرات دو دوستوں اور صاحبوں کا نام لیتے ہیں۔ خلیلی، صاحبی دلیل اس بات کی یہ ہے کہ تمام موجودات اور مخلوقات اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہیں۔ آدم کو ذکر سے مخصوص کیا جیسے مساجد تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں مگر کعبہ کو ذکر سے مخصوص کیا۔ اونٹیاں تمام اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں مگر صالح علیہ السلام کے ناقہ کو مخصوص بالذکر کیا ایسی ہی بات ادھر بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام اور تمام مخلوقات کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا۔ مگر آدم علیہ السلام کو مخصوص بالذکر کیا۔ بطور تشریف و تخصیص کے۔

اس محقق کے خط کشیدہ جملے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تمام مخلوقات "ید" کے ذریعے سے موجود ہوئے ہیں۔ مگر محقق جوینیؒ لکھتے ہیں کہ تخلیق صرف قدرت سے متعلق ہوتی ہے۔ "ید" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

"قال الامام وهذا غیر سدید فان العقول قضت بان الخلق لایقع الا بالقدرة فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم علیه السلام بغیر القدرة." (۳)

اب ان دونوں اکابر میں کس کی بات پر بندہ اعتماد کرلے؟ اور پھر یہ بات بھی ہے کہ تخلیق آدم کا ذکر قرآن مجید نے "ید" سے کیا ہے اور خود اشعریؒ نے بھی "ید" سے تخلیق آدم کے تخصیص کا ذکر کیا ہے۔ جبکہ یہ

۱- الاسماء والصفات، ص ۴۲۶ ۲- الاشارة، ص ۲۴۵

۳- الغنیه، ۲/۷۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بات خود شیخ المذہبؒ نے لکھی ہے:

"وایضا فلو کان اللہ تعالیٰ آراد بقولہ"لما خلقت بیدی "القدرۃ لم یکن لادم علیہ السلام علی ابلیس فی ذلک مزیۃ واللہ تعالیٰ اراد ان یری فضل آدم علیہ السلام اذخلقہ بیدہ دونہ." (۱)

اب شیخ المذہب اشعریؒ کی عبارت دیکھ لیں۔

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے
لائے بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

یہ تو خیر دو ضمنی باتیں ہوئی۔ ہم دراصل ابو اسحاق شیرازیؒ کی بات پر تنقید کرنا چاہ رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے تمام مساجد کو بھی اللہ کے لیے قرار دیا ہے۔"وان المساجد للہ فلا تدعوا مع اللہ احدا." (الجن:۱۸) اور پھر بیت اللہ کا بطور خاص ذکر کیا ہے ان میں کوئی اور فرق نہیں کیا ہے۔ مگر تمام مخلوقات اور آدم علیہ السلام کے پیدائش کی بات ایسی نہیں ہے۔ تمام اشیاء کی پیدائش میں ''ید'' کا نام نہیں لیا ہے مگر آدم علیہ السلام کی پیدائش میں تخلیق بالید کی بات کی ہے۔ دیکھئے "اللہ خالق کل شیء." (الزمر:۶۲) اور فرمایا کہ "وخلق اللہ السموات والارض بالحق." (الجاثیہ:۲۲) اور فرمایا "وخلق کل شیء" (انعام:۱۰۱)، آدم علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں فرمایا "ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (ص:۷۵) شیرازیؒ نے اس فرق کا لحاظ نہیں کیا ہے اور شاید وہ کرنا بھی نہیں چاہ رہے تھے۔ اس فرق کا لحاظ کرتے تو ایسی بات وہ اور دیگر لوگ کبھی نہ لکھتے۔ شیخ سفارینیؒ لکھتے ہیں:

"فان قیل انما اضیف ذلک الی آدم لیوجب لہ تشریفا وتعظیما علیٰ ابلیس ومجرد النسبۃ فی ذلک کاف فی التشریف کناقۃ اللہ وبیت اللہ فھذا کاف فی التشریف وان کانت النوق والبیوت کلھا للہ. فالجواب التشریف بالنسبۃ اذا تجردت عن اضافۃ الیٰ صفۃ اقتضی مجرد التشریف فاما النسبۃ اذا اقترنت بذکر صفۃ اوجب ذلک اثبات الصفۃ التی لولاھا ما تمت النسبۃ." (۲)

اگر کہا جائے کہ اس کی نسبت سیدنا آدم علیہ السلام کی طرف صرف اس لیے کی گئی ہے کہ اس کے لیے بنسبت ابلیس کے تعظیم وتشریف لازم کرلے۔ محض نسبت اس تشریف کے مسئلے میں کافی

۱۔شرح الابانہ، ۲/۱۰۰۶
۲۔لوامع الانوار، ۱/۲۵۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے جیسے ناقۃ اللہ، بیت اللہ یہی بات تشریف میں کافی ہے۔ اگرچہ اونٹنیاں اور گھر سارے اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں۔ جواب اس شبہہ کا یہ ہے کہ نسبت کی تشریف جب کسی صفت کی طرف اضافت سے خالی ہو تو پھر محض تشریف کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن جب یہ نسبت صفت کے ذکر کے ساتھ متصل ہو تو پھر وہ اس اثبات صفت کو بھی واجب و لازم کرتا ہے۔ جو اگر نہ ہوتی تو نسبت بھی نہ ہوتی۔

اور یہاں تو سب جانتے ہیں کہ تخلیق بالید کا ذکر ہے۔ جو دیگر اشیاء کی تخلیق میں مذکور نہیں ہے مگر بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں کسی ایسی صفت کا تذکرہ نہیں ہے۔ امید ہے کہ احباب اب ان فضول قسم کے شبہات سے غلط فہمی میں نہیں پڑیں گے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اشاعرہ کی تکفیری مہم

ابو اسحاق شیرازیؒ وہی شیخ ہے جس نے حنابلہ کے خلاف ابو نصر القشیریؒ کی مدد کی تھی۔ اور ابونصر وہی شخص ہے جس نے شیخ الحنابلہ کے گھر پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ مگر نوجوان حنبلیوں کی وجہ سے وہ ناکام ہوا۔ شیرازیؒ نے نظام الملک کو رسائل بھی اس حوالہ سے بھیجے، ابونصر القشیریؒ، ابو القاسم البکریؒ اور ابو اسحٰق الشیرازی تینوں حنابلہ کی تکفیر کرتے تھے۔ اس بحث کو یہیں پر چھوڑتے ہیں، صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ابو اسحٰق شیرازیؒ ان سب لوگوں کو کافر قرار دیتے ہیں جو اشعری نہیں ہیں، لکھتے ہیں:

”فمن اعتقد غير ما اشرنا اليه من اعتقاد اهل الحق المنتمين الى الامام ابى الحسن الاشعرى رضى الله عنه فهودد كافر و من نسب اليهم غير ذلك فقد كفر هم فيكون كافرا بتكفيره لهم.“ (۱)

پس جو شخص اس اعتقاد کے سوا کوئی اور عقیدہ رکھتا ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا جو ان اہل حق کا عقیدہ ہے جو امام ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہیں اللہ اس سے راضی ہو، تو وہ لوگ کافر ہیں۔ اور جو شخص اشاعرہ کی طرف اس کے علاوہ کوئی اور بات منسوب کرتا ہے۔ تو وہ گویا ان کی تکفیر کرتا ہے۔ اس لیے وہ شخص ان کی تکفیر سے خود بھی کافر بنے گا۔

احباب یہ سن کو تعجب کریں گے کہ ایک ''مذہبی متعصب'' ابو اسحٰق شیرازیؒ کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ

”الاشعرية اعيان أهل السنة و نصار الشريعة انتصبو اللردعلىٰ المبتدعة من القدرية والرافضة وغيرهم فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنة.“ (۲)

اشاعرہ اہل سنت کی اہم ترین شخصیات ہیں اور شریعت کے حامی و مددگار ہیں جو مبتدعین پر رد کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ مثلاً قدریہ، روافض وغیرہ پر...... تو جو کوئی اشاعرہ پر طعن کرتا ہے وہ گویا کہ اہل سنت پر طعن کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اشاعرہ نے کب اہل بدعت کا رد کیا ہے؟ وہ تو خود اہل بدعت کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔

۱- الاشارۃ، ص ۲۷۵ ۲- لامذہبیت، ص ۸۶

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کوڑے کن لوگوں نے کھائے ہیں؟ جیلوں میں کون رہے؟ بے کفن و بے جنازہ کن کو دفن کیا گیا؟ اور نام یہ بٹورتے ہیں؟ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تو ہمیشہ سے انگلیاں گھی میں تھیں اور سر کڑاہی میں۔ وہ ہمیشہ سے سلاطین کے حاشیہ بردار تھے۔ مگر ان کی تکفیر حنابلہ پر خاموشی اختیار کرتے ہیں۔ حالانکہ شیرازی نے اشاعرہ کے علاوہ سب کی تکفیر کی ہے جیسا کہ اوپر درج شدہ عبارت سے معلوم ہے۔ اس ''مذہبی متعصب'' نے ابونصر قشیری کا بھی قول نقل کیا ہے۔(۱) حالانکہ یہ حنابلہ کو کافر قرار دیتے تھے بلکہ اگر سچی بات کی جائے تو ابو اسحاق شیرازی دو غلے پن کے مرتکب تھے۔ ابو جعفر الشریف نے اسے مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ

''قد كان ما تقول الا انك لما كنت فقيرا لم تظهر لنا مافي نفسك فلما جاء الاعوان والسلطان خواجه بزرك يعني النظام ابديت ما كان مخفيا.''(۲)

آگے جب ابونصر ابن القشیری ان کے سامنے کھڑا ہوا، تو ابو جعفر الشریف نے پوچھا یہ کون ہے؟ کہا گیا ابونصر ابن القشیری تو انہوں نے فرمایا:

''لو جاز ان يشكر احد علىٰ بدعته لكان هذا الشاب لانه بادهنا بمافي نفسه ولم يناقضنا كما فعل هذان.'' (۳)

''ھذان'' سے ابو اسحاق شیرازی اور ابو سعد صوفی مراد ہیں۔ احباب دیکھ رہے ہیں کہ ابو جعفر الشریف نے ان دو کی ''شان'' میں کیا الفاظ استعمال کیے ہیں اور شریف ابو جعفر کا مقام اہل سنت کے اہل علم افراد جانتے ہی ہیں۔ یہ صرف اس عالم کا قول نہیں ہے۔ عبد القاهر بغدادیؒ نے تمام فرقہائے اہل بدعت کی تکفیر کی ہے۔ آخر میں لکھا ہے کہ

''واما الشاك في كفر اهل الهواء فان شك في ان قولهم هل هو فاسد ام لا فهو كافر وان علم ان قولهم بدعة وضلال وشك في كونه كفرا فبين اصحابنا في تكفير هذا الشاك خلاف.'' (٤)

وہ شخص جو اہل ہوا کے کفر میں شک کرتا ہے اگر اس کو اس بات میں شک ہے کہ ان کا قول فاسد ہے یا نہیں تو وہ شک کرنے والا کافر ہے اور اگر وہ یہ جانتا ہے کہ اہل ہوا کا قول فاسد ہے، ضلالت اور بدعت ہے۔ مگر اس کا یہ شک ہے کہ وہ کفر ہے یا نہیں تو ہمارے علماء نے اس

۱- دیکھئے لامذہبیت، ص ۸۷
۲- ذیل طبقات الحنابلہ، ۳/ ۱۷
۳- ایضاً
۴- اصول الدین، ص ۳۶۵

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

شک کرنے والے شخص کے تکفیر میں اختلاف کیا ہے۔

ہم اگر چاہیں تو بہت سارے اقوال پیش کر سکتے ہیں۔ مگر ہمارا مقصود صرف تنبیہ کرنا تھا کہ تکفیر کے بازار کو کس نے گرم کر رکھا ہے؟ اس سے احباب کو باخبر ہونا چاہیے۔ یہ جو آج کل '' جو نہ مانے وہ بھی کافر'' کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ یہ کن اکابر کے نقش قدم پر چلتے ہیں؟ کن گروہوں کے یہ کارکن حضرات پروردہ ہیں؟ آخر میں احمد بن عبداللہ الزواوی کے تین اشعار بھی ملاحظہ ہو، جو انہوں نے اپنے لامیہ میں کہے ہیں۔

وکل من رد ما قلنافمبتدع
فانبذه عنك ولا تسمع لذى زلل

اس کے بعد دو اشعار اور ہیں۔ وہ یہ ہیں:

هذا ومذهب اهل الحق مختلف
فيهم بكفرهم او فسقهم فقل
ليس الخلاف علىٰ الاطلاق بعضهم
قد باء بالكفر قطعا غير محتمل (۱)

امید ہے ڈاکٹر صاحب اس پر بھی تنقید فرمالیں گے۔ کیونکہ انہوں نے کسی حنبلی کے ایسے اشعار پر پیچھے سخت تنقید کی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی آنکھیں

اس عنوان کے تحت ڈاکٹر صاحب نے دو ہی عبارتیں نقل کی ہیں۔ مگر اس پر کوئی تبصرہ یا تنقید نہیں کی ہے۔ گویا انہوں نے بھی بقول جوش

بھاری پتھر تھا فقط چوم کے ہی چھوڑ دیا

کہہ دیا ہے۔ اور گزر گئے۔ شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت پیش کی:

"قوله عينان ناظرتان "هذا الذى اجمع عليه اهل السنة ان لله عنين ينظر بهما عزوجل." (۲)

اہل سنت یعنی سلفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ (۳)

۱۔ عقائد الاشاعرہ، ص ۳۳۸
۲۔ شرح النونیہ، ۴/ ۳۲۵
۳۔ سلفی عقائد، ص ۸۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہم اس حوالے سے ایک دو عبارتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ امید ہے غور فرمالیں گے۔

اثبات سمع و بصر اور نص

سمع و بصر کا اثبات اشاعرہ وماتریدیہ نے جس طریقے پر کیا ہے ہم اس کو یہاں ذکر کرتے ہیں پھر اس کی روشنی میں اپنی بات کو بھی واضح کریں گے۔ ابوالیسر بزدوی لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اہل سنت کے ہاں سمیع و بصیر ہیں۔ پھر آگے لکھتے ہیں:

"وجه قول اهل السنة والجماعة النصوص فان الله تعالىٰ وصف نفسه بكونه سميعا بصيرا فى كتابه فى مواضع كثيره قال الله تعالىٰ "انه هو السميع البصير." (الاسراء)(١)

اہل سنت والجماعت کے قول کی بنیاد نصوص پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو اپنی کتاب کے بہت سارے مقامات میں ان دو اوصاف سے متصف کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "بے شک وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے"۔

اس کے بعد بعض لوگوں کے اعتراض کو نقل کیا، پھر اس کا جواب دیا ہے، ملاحظہ ہو:

"وان قالو ا لا يمكن القول انه سميع بصير لان السمع والبصر لايكون الا بحاسة الاذن وهو اتصال الصوت بالاذن والبصر لايكون الا بحاسة العين وهو اتصال ضوء البصر بالمرئى وهذا مستحيل فى حق الله تعالىٰ فلا يمكن القول به." (٢)

اگر وہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمیع و بصیر کا قول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ سمع و بصر حواس سے ہوتے ہیں۔ سمع صرف حاسہ اذن سے ہوتا ہے وہ آواز کا کان سے متصل ہونا ہے اور بصر صرف حاسہ عین سے ہوتا ہے۔ وہ آنکھ کی روشنی کا مرئی کے ساتھ متصل ہونا ہے اور یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کے حق میں مستحیل ہیں تو یہ قول کرنا ممکن نہیں ہے۔

پھر اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے۔

"وقولهم ان السمع والبصر لايكونان الا بالحواس فنقول الحاسة وقعت

۱۔ اصول الدین، ص ۴۳
۲۔ ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اتفاقا لا انه لا یتصور السمع والبصر بدونها وهكذا الاجسام وقعت للافعال لا ان ذلك شرطا فی الافعال و كذا القلب والدماغ وقعا اتفاقا لوقوع العلم لا انه لا یتصور بدونه حتیٰ قلنا جمیعا بان الله تعالیٰ عالم فكذا هذا وقولهم بان السمع اتصال الصوت بالاذن فلا كذالك لانه لیس الشرط فی صحة السماع الاذن ولا اتصال الصوت به ولا الصوت." (۱)

ان لوگوں کا یہ کہنا کہ سمع و بصر صرف حواس سے ہوتے ہیں (یہ درست نہیں ہے) ہم کہتے ہیں کہ حاسہ اتفاق سے واقعہ ہوا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ سمع و بصر کا تصور حاسہ کے بغیر ناممکن ہے۔ اسی طرح اجسام بھی افعال کے لیے اتفاقا واقع ہو گئے ہیں۔ یہ مراد نہیں ہے کہ افعال کے صدور کے لیے اجسام کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح دل و دماغ وقوع علم کے ساتھ اتفاق سے واقع ہو گئے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ علم کا تصور ان دو کے بغیر نہیں ہوتا۔ حاصل یہ ہے کہ ہم تمام لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (بغیر ان دو چیزوں کے) عالم ہیں۔ تو ایسا ہی سمیع و بصیر کا ہونا بھی ہے ان لوگوں کا یہ کہنا کہ سمع "آواز کے کان سے لگنے کا نام" ہے۔ تو بات ایسی نہیں ہے۔ یہ چیز کان کے سماع کی صحت میں شرط نہیں ہے۔ نہ آواز کا اس کے ساتھ متصل ہونا، اور نہ ہی آواز کا ہونا۔

جب صفات کے اثبات کا یہ طریقہ ہو تو پھر بہت ساری متنازع صفات ثابت ہو سکتی ہیں۔ ان دو پر انحصار کیوں ہے؟ حکیم الہندؒ نے اسی کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جو لکھا ہے کہ

"وهل فی الضحك استحالة الا من جهة انه یستدعی الفم؟ و كذالك الكلام وهل فی البطش والنزول استحالة الا من جهة انهما یستدعیان الید والرجل به و كذالك السمع و البصر یستدعیان الاذن والعین." (۲)

یعنی ضحک میں اگر کوئی استحالہ ہے تو وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ منہ کا تقاضا کرتا ہے؟ ایسا ہی کلام بھی ہے۔ بطش اور نزول میں استحالہ اگر ہے تو صرف اس وجہ سے کہ یہ دونوں ہاتھ اور پاؤں کا تقاضا کرتے ہیں۔ اسی طرح سمع و بصر دونوں بھی کان اور آنکھ کا تقاضا کرتے ہیں۔

پس بزدویؒ کے طریقے سے اس مشکل کا حل نکل آیا ہے۔ ہم کہیں گے ضحک میں منہ کا ہونا، اسی طرح کلام میں منہ کا ہونا اور بطش و نزول میں ہاتھ اور پاؤں کا ہونا اور سمع و بصر میں حاسہ کا ہونا اتفاقا واقع ہوا ہے۔

۱- اصول الدین، ص ۴۴ ۲- حجۃ البالغۃ، ۱/۲۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان صفات کا تصور ان چیزوں کے بغیر ممنوع نہیں ہے۔اسی طرح ہاتھ، چہرہ اور آنکھ میں گوشت پوست اور ہڈیوں کا ہونا اور جارحہ کا ہونا اتفاقاً واقع ہوا ہے۔ان کے بغیر ان صفات کا تصور ممنوع نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس طریقے سے وہ دوری کا خلیج ختم ہو جائے گا جو ہم سلفیوں اور ان میں ہے۔

حافظؒ نے کہا ہے:

شکر ایزد کہ میان من واو صلح فتاد
حوریاں رقص کنان ساغر شکرانہ زدند

اجماع کی بات کی توضیح

یہ جو شیخ ابن عثیمینؒ نے "عینین" کی اثبات پر اجماع اہل سنت والجماعت کی بات کی ہے کہ "اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔" ہم اس بات کی ذرا توضیح ان کی ایک عبارت سے کرتے ہیں۔شیخ ابن عثیمینؒ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ استویٰ کی تعبیر استیلاء سے کرنا بہت ساری وجوہات سے فاسد ہے۔

پہلی وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تاویل ظاہر لفظ کے اور اجماع سلف کے مخالف ہیں۔ظاہر لفظ "استویٰ علیٰ العرش" ہے۔اس میں استولیٰ کا لفظ موجود نہیں ہے اور سلف بھی اس بات پر متفق ہیں کہ استویٰ بمعنی علو ہے۔

"الوجه الاول انه مخالف لظاهر اللفظ واجماع السلف فظاهر اللفظ "استویٰ علیٰ العرش" لیس فیه استولیٰ، والسلف ایضا مجمعون علیٰ ان استویٰ بمعنی علا." (۱)

آگے پھر سوال وجواب اس اجماع کے حوالے سے ہیں۔ملاحظہ ہوں:

"فان قال قائل وما الدلیل علیٰ اجماعهم؟ فاننا نقول لان هذا هو معنی استویٰ علی الشيء فی اللغة العربیة والسلف لغتهم عربیة ولو کان المراد بالایة سویٰ ما تقتضیه اللغة العربیة لتکلموابه وبینوه فلما لم یأت عنهم مایخالف مقتضی اللغة العربیة فی هذه الکلمة علم بانهم یقولون فیها بمقتضی اللغة العربیة فهم مجمعون علیٰ ان استویٰ علا علی العرش واستقر." (۲)

۱-شرح السفارینیہ، ص ۲۴۳ ۲-ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر کوئی بندہ یہ کہے کہ سلف طیب کے اس اجماع پر کیا دلیل موجود ہے؟ ہم جواب میں کہیں گے کہ استویٰ علی الشیء کا لغت عربیہ میں یہی مفہوم ہے اور سلف کی زبان عربی تھی۔ اگر اس آیت سے لغت عربیہ کے تقاضے کے خلاف کوئی اور مفہوم ہوتا۔ تو وہ اس پر تکلم کرتے اور بیان کرتے جب ان سے کوئی بات لغۃ عربیہ کے تقاضے کے مخالف منقول نہیں ہے۔ اسی لفظ کی تفسیر میں تو معلوم ہوگیا کہ وہ اس لفظ کی تفسیر میں لغت عربیہ کے تقاضا کے مطابق کلام کرتے تھے۔ پس انہوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استویٰ کا مطلب ہے وہ عرش پر بلند ہوا اور مستقر ہوا۔

ہم امید رکھتے ہیں کہ ''ہدایہ'' کے منقول ''اجماعات'' کو جاننے والے لوگ، اس نقل اجماع سے مانوس ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

اکابر اشاعرہ کا قول

صفت عین کا اثبات اکابر اشاعرہ نے کیا ہے۔ شیخ المذہب ابو الحسن اشعریؒ نے اپنی کتاب کی ابتداء میں اللہ تعالیٰ کے لیے ''عین'' کا اثبات کیا ہے۔ وہ عبارت ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔ آگے پھر لکھتے ہیں:

''وقال ''تجری باعیننا.'' (القمر:١٤)وقال تعالیٰ ''واصنع الفلك باعيننا ووحينا'(هود:٣٧) فاخبر تعالیٰ ان له وجها وعينا لابكيف ولا بحد وقال تعالی ''واصبر لحكم ربك فانك باعيننا.'' (الطور:٤٨)وقال تعالیٰ ''ولتصنع علیٰ عینی (طه:٣٩)وقال تعالیٰ وكان الله سميعا بصيرا(النساء:١٣٤)وقال موسیٰ وهارون ''انني معكما اسمع وأرى (طه:٤٦)فاخبر تعالیٰ عن سمعه وبصره ورؤيته.'' (١)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''جو ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی (القمر:۱۴) اور فرمایا ''ایک کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے اور ہماری وحی سے تیار کر (ھود:۳۷) اللہ نے (ان آیات میں) خبر دی ہے کہ اس کے لیے چہرہ اور آنکھ ثابت ہے مگر ان کی کوئی کیفیت اور حد نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ''تو اپنے رب کے حکم کے انتظار میں صبر سے کام لے، تجھ پر ہماری آنکھیں لگی ہوئی ہیں (الطور:۴۸) اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''کہ تا کہ تیری پرورش میری آنکھوں کے سامنے کی جائے (طہ:۳۹) اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''اور اللہ تعالیٰ بہت سننے والا اور خوب دیکھنے والا ہے

۱۔ شرح الابانۃ ۲/ص ۱۰۰۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

(النساء:۱۳۴) اور موسیٰ و ہارون علیہما السلام سے فرمایا "میں تمہارے ساتھ ہوں، سنتا دیکھتا رہوں گا (طہٰ:۴۶) پس اللہ تعالیٰ نے اپنے سمع، بصر اور رویئت کے بارے میں خبر دی ہے۔

آگے پھر معتزلہ پر بھرپور تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ

"ونفت المعتزلة صفات رب العالمين وزعمت ان معنى سميع وبصير اى بمعنى عليم ......فيقال للمعتزلة اذا زعمتم ان معنى سميع بصير معنى عالم فهلا زعمتم ان معنى قادر بمعنى عالم واذا زعمتم ان معنى سميع وبصير بمعنى قادر فهلا زعمتم ان معنى قادر بمعنى عالم واذا زعمتم ان معنى حى بمعنى قادر فلم لا زعمتم ان معنى قادر بمعنى عالم؟ فان قالوا هذا يوجب ان يكون كل معلوم مقدورا يقال لهم ولو كان معنى سميع وبصير عالم لكان كل معلوم مسموعا واذلم يجز ذلك بطل قولكم."(۱)

معتزلہ نے اللہ رب العالمین کی صفات کو نفی کیا ہے اور یہ زعم کیا ہے کہ سمیع وبصیر کا معنی عالم ہونا ہے......ان سے کہا جائے گا کہ جب تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ سمیع وبصیر کا مطلب عالم ہونا ہے، تو تم یہ دعویٰ کیوں نہیں کرتے کہ قادر کا مطلب بھی عالم ہونا ہے اور جب تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ سمیع و بصیر کا مطلب قادر ہونا ہے تو پھر تم یہ دعویٰ کیوں نہیں کرتے کہ قادر کا مطلب عالم ہونا ہے؟ اور جب تمہارا زعم یہ ہے کہ "حی" بمعنی قادر ہے۔ تو پھر یہ کیوں نہیں کہتے کہ قادر کا مطلب عالم ہونا ہے؟ اگر یہ لوگ کہیں کہ اس تاویل سے واجب آتا ہے کہ ہر معلوم مقدور ہو، تو انہیں کہا جائے گا کہ اگر معنیٰ سمیع وبصیر کا عالم ہو جائے تو پھر ہر معلوم مسموع بن جائے گا اور جب یہ جائز نہیں ہے تو تمہارا قول باطل ہو گیا۔

اشعریؒ کے اس قول سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ "عین" اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ "عین" سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ "بصیر" کا یہی مطلب ہے ورنہ پھر اس صفت کا اثبات چہ معنیٰ دارد؟ مذکورہ آیات قرآنی اس بات کے صریح دلائل ہیں۔ جیسے "واصنع الفلك باعيننا"، "تجرى باعيننا"، "ولتصنع علىٰ عينى" وغیرہ ہمارے علم کی حد تک کسی شخص نے سلف میں سے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ اللہ آنکھوں سے دیکھتے ہیں نہ ان میں سے کسی نے یہ کہا ہے کہ اس کی ذات ہی بنفسہ

۱۔ شرح الابانۃ ۲/ ۱۰۱۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سنتی ہے۔ امام قحطانیؒ کا شعر ہم ایک بار پھر لکھتے ہیں کہ

لله وجه لا يحد بصورة
ولربنا عينان ناظرتان

اگر سلف کے نزدیک اللہ تعالیٰ سمع سے نہیں سنتے، اور بصر سے نہیں دیکھتے تو پھر معتزلہ کو ان کی نفی کی کیوں ضرورت پڑی؟ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سلف کے ہاں اس کا وہی مفہوم ہے جو شیخ ابن عثیمینؒ نے بیان کیا ہے۔ "صفت عین" کا اثبات دیگر اکابر اشاعرہ نے بھی کیا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانیؒ لکھتے ہیں:

"فنص تعالىٰ علىٰ اثبات اسماء ه وصفات ذاته وأخبره انه ذوالوجه الباقي بعد تقضى الماضيات كما قال عزوجل "كل شىء هالك الا وجهه (القصص:٨٨)وقال ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام (الرحمن :٢٧)واليدين اللتين نطق باثباتهما له القرآن فى قوله عزوجل بل يداه مبسوطتان (المائدة:٦٤)وقوله مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى (ص:٧٥)وانهما ليستا بجارحتين ولا ذى صورة وهيهة والعنين اللتين افصح باثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذالك اخبار الرسول عليه السلام فقال عزوجل ولتصنع علىٰ عينى (طه :٣٩)وتجرى باعيننا (القمر :١٤)وان عينه ليست بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس." (رسالة الحرة، ص٩٩)

اللہ تعالیٰ نے اپنے اسماء کے اثبات اور صفات ذاتیہ کی تصریح کی ہے اور خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ ماضیات کے اختتام کے بعد بھی باقی رہے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا" ہر چیز فنا ہونے والی ہے مگر اس کا چہرہ (باقی رہے گا) (القصص:۸۸) اور فرمایا کہ "صرف تیرے رب کا چہرہ جو عظمت اور احسان والا ہے۔ باقی رہ جائے گا (الرحمٰن :۲۷) اور وہ دو ہاتھ جن کے اثبات کی تصریح قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کے لیے کی ہے۔ اپنے اس قول میں" بلکہ اللہ تعالیٰ کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں (المائدہ:۶۴) اور اس قول میں کہ" اے ابلیس تجھے اس کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا۔ جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا (ص:۷۵) اور یہ دونوں جارحہ نہیں ہیں۔ نہ کوئی ہیئت اور صورت رکھتے ہیں۔ اور وہ دو آنکھیں جن کے اثبات کی وضاحت قرآن مجید نے ان کی صفات میں سے کی ہے اور جس پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

متواتر اخبار و آثار وارد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "تاکہ تیری پرورش میری آنکھوں کے سامنے کی جائے (طٰہٰ:۳۹) اور جو ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی (القمر:۱۴) اور اس کی آنکھ حواس میں سے کوئی حاسہ نہیں ہے اور نہ ہی جوارح و اجناس کے ساتھ مشابہ ہے۔

ان اقوال سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہوگئی ہے کہ اکابر اشاعرہ کا بھی وہی قول ہے جو ہم فقیروں یعنی سلفیوں کا ہے۔ خصوصاً یہ فقرے احباب پھر مطالعہ کرلیں۔

"والعینین اللتین افصح باثباتهما من صفاته القرآن و تواترت بذالك اخبار الرسول علیه السلام"

الحمدللہ۔

ادھر یہ بات بھی خیال میں رہے کہ محققین اشاعرہ و ماتریدیہ نے سمع و بصر کے اثبات کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نص میں ان کا ذکر وارد ہے لکھا:

"فنقول الله تعالیٰ وصف نفسه بکونه سمیعاوبصیرا فلابد من القول به." (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو سمیع اور بصیر ہونے سے موصوف کیا ہے۔ اس لیے اس کا قول کرنا ضروری ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"لکن الله تعالیٰ سمع الکلام کما یشاء و کذا یری الموجودات کما یشاء بخلاف الشام والذایق واللامس حیث لم نصفه به لان الله لم یصف نفسه به ولیس عندنا دلیل ضروری یوجب القول به فلا نقول به." (۲)

لیکن اللہ تعالیٰ کلام سنتے ہیں جیسے وہ چاہتے اسی طرح موجودات بھی دیکھتے ہیں جیسے وہ چاہتے ہیں بخلاف سونگھنے والے (الشام) اور چکھنے والے (الذائق) اور مس کرنے والے (لامس) کے کہ ہم ان کو اس سے متصف قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو اس سے موصوف نہیں کیا ہے اور ہمارے پاس کوئی ضروری و قطعی دلیل بھی نہیں ہے جو اس قول کو واجب قرار دے لہٰذا ہم یہ قول نہیں کرتے۔

۱۔ اصول الدین بزدوی، ص ۴۳ ۲۔ ایضاً ص ۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس بات کو اگر ملاحظہ رکھیں تو شیخ ابن عثیمینؒ کی یہ بات بالکل قطعی لگتی ہے کہ۔

"هذا الذى اجمع عليه اهل السنة ان لله عينين ناظرتين ينظربهما عزو جل"

اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ کیونکہ قرآنی آیات سے یہ مفہوم بالتصریح ثابت ہے۔ مثلاً

تجرى باعيننا (القمر:١٤) واصنع الفلك باعيننا (هود:٣٧)فانك باعيننا (الطور:٤٨) ولتصنع علىٰ عينى (طٰه:٣٩)

کیونکہ ان سب آیات میں صرف آنکھوں کی تصریح نہیں ہے بلکہ ان سے دیکھنے کی بھی تصریح کی ہے۔ اور یہ بات تو ہم نے ابھی ابھی بزدویؒ سے سیکھ لی ہے کہ جس صفت سے اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو موصوف کرے، تو اس کا قول کرنا لازم وواجب ہوتا ہے۔

"فنقول الله تعالىٰ وصف نفسه بكونه سميعا و بصيرا فلا بد من القول به." (١)

فافهم كما لا يخفى علىٰ من له ادنى ذرة من العلم.

نص کا انکار کفر ہے

ہم اپنے احباب کے سامنے ایک عبارت پیش کرتے ہیں جس سے احباب یہ اندازہ کر سکیں گے کہ اشاعرہ وماتریدیہ کے بعض محققین نے "سمع وبصر" کی اس تاویل کو کفر قرار دیا ہے جو معتزلہ وغیرہ کرتے ہیں۔ عبدالشکور سالمیؒ لکھتے ہیں:

"اعلم بان المعتزلة والجهمية انكروا الصفات كلها مثل السمع والبصر وقالوا ان الله سميع بصير وليس له سمع ولا بصر وقال بعض المعتزلة ان الله ليس بسميع ولا بصير ولا راء ولا مرئى بل يعلم هذا كله وهم كفروا بالله تعالىٰ لانهم انكروا النص وروى عن ابى موسىٰ الاشعرى انه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوم يدعون الله ورفعوا اصواتهم فقال لا ترفعوا اصواتكم فان الذى تدعونه ليس بغائب ولا أصم ثم نفى

۱۔ اصول الدین بزدوی، ص ۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

السمع والبصر یوجب الذم والدلیل علیه قصة ابراهیم علیه السلام قال لوالده "لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنك شیئا." (۱)

جان لو کہ معتزلہ اور جہمیہ تمام صفات کے منکر ہیں جیسے سمع وبصر وغیرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سمیع اور بصیر تو ہے مگر اس کے لیے صفت سمع وبصر ثابت نہیں ہے بعض معتزلہ تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سمیع وبصیر نہیں ہے اور نہ ہی رائی ومرئی ہے بلکہ اللہ تعالیٰ یہ سب کچھ جانتا ہے یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے منکر ہیں۔ کیونکہ انہوں نے "نص" کا انکار کیا ہے۔ سیدنا ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک جماعت کے پاس سے گزرے جو اونچی آواز سے دعا مانگ رہے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ اپنی آواز کو پست رکھو تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکار رہے ہو۔ پھر بات یہ بھی ہے کہ سمع وبصر کی نفی سے مذمت اور عیب لازم آتی ہے۔ دلیل اس بات کی سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا قصہ ہے کہ انہوں نے اپنے والد سے فرمایا تم کیوں ان چیزوں کی عبادت کرتے ہو جو نہ سنتے ہیں اور نہ ہی دیکھتے ہیں۔ اور نہ تم سے کسی تکلیف کو دور کر سکتے ہیں۔

اس درج شدہ عبارت سے صراحتاً ثابت ہے کہ صفت سمع وبصر کو تاویل کی خراد پر چڑھانے کو بعض لوگ کفر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب ہم اپنی بات کی طرف آتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع وبصر ثابت ہیں۔ اسی سے تمام مسموعات ومبصرات سنتے اور دیکھتے ہیں۔ بغدادیؒ لکھتے ہیں:

"قال اصحابنا ان سمعه صفة ازلیة وهو یسمع بها کل مسموع سمع ادراك لا سمع علم به من غیر اذن ولا جارحة وزعم الکعبی والنظام ان کون الاله سامعا انما یفید کونه عالما بالمسموع ولیس بمدرك له علیٰ الحقیقة وهذا باطل لان الواحد منا یسمع الصوت فیکون عالما به فی حال السماع ثم یکون عالما به فی الحالة الثانیة ولا یکون سامعا." (۲)

ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا سمع صفت ازلیہ ہے جس کے ذریعے وہ تمام مسموعات سنتے ہیں۔ مگر یہ سمع ادراک ہوتا ہے۔ علم کا سمع نہیں ہے اور بغیر کان اور جارحہ کے ہیں۔ کعبیؒ اور نظام معتزلیوں کا یہ زعم ہے کہ الٰہ کا سامع ہونا اس بات کا افادہ کرتا ہے کہ وہ مسموع کا عالم ہے۔ حقیقتاً اس کا مدرک نہیں ہے۔ مگر یہ بات باطل ہے کیونکہ ہم میں سے کوئی فرد آواز سنتا ہے تو وہ حالت سماع میں اس کا عالم بھی ہوتا ہے۔ پھر دوسری حالت میں وہ اس کا عالم ہوتا ہے مگر اس

۱- التمہید، ص ۵۰ ۲- اصول الدین، ص ۱۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا سامع نہیں ہوتا ہے۔ آگے پھر اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیا سنتے ہیں؟ اس بارے میں چند اقوال نقل کیے ہیں۔ آخر میں لکھا ہے:

"وقال القلانسی لایسمع الا ماکان کلاما او صوتا وهو الصحیح ....والذی یصح عندنا فی هذه المسئلة قول القلانسی وعلیه اکثر الامة." (۱)

قلانسی کا قول یہ ہے کہ وہ صرف کلام اور آواز سنتے ہیں۔ یہی بات صحیح ہے............ وہ قول جو ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں صحیح ہے۔ قلانسیؒ کا ہے۔ اسی پر امت کے اکثر لوگ قائم ہیں۔

احباب خط کشیدہ الفاظ کو غور و تامل سے ملاحظہ فرمالیں تو وہ ہماری بات کے ضروری قائل ہو جائیں گے۔ اس بحث کے آخر میں بغدادیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو۔ اہل سنت والجماعۃ کے ان اصولوں کے بارے میں جن پر ان کا اجماع ہے "فی بیان الاصول التی اجتمعت علیها اهل السنة" کے ضمن میں لکھا ہے کہ

"واجمعوا علیٰ ان سمعه وبصره محیطان بجمیع المسموعات والمرئیات وان الله لم یزل رائیا لنفسه وسامعا لکلام نفسه وهذا خلاف قول القدریة البغدادیة فی دعواهم "ان الله تعالیٰ لیس براء ولا سامع علیٰ الحقیقة." (۲)

اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر تمام مسموعات اور مرئیات پر محیط ہے۔ اور اس پر بھی کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اپنے نفس کا رائی اور اپنے کلام کا سامع ہے۔ یہ قول بغدادی قدریوں کے قول کے خلاف ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقتاً نہ رائی ہے اور نہ سامع ہے۔

اس قول سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کا سمع تمام مسموعات کو سنتا ہے اور ان کا بصر تمام مرئیات کو دیکھتا ہے اور یہ دونوں صفات تمام مسموعات اور مرئیات پر محیط بھی ہیں۔ خط کشیدہ الفاظ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ سمع و بصر سے حقیقتاً متصف ہے۔ البتہ معتزلہ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ حقیقتاً ان صفات سے موصوف ہیں۔ ابو القاسم انصاریؒ لکھتے ہیں:

۱- اصول الدین، ص ۱۸۸ ۲- الفرق بین الفرق، ص ۲۴۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"مذهب اهل الحق ان الرب سبحانه سميع بصير علىٰ الحقيقة." (۱)

یعنی اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقتاً سمیع وبصیر ہے۔

یہی قول ہم پیچھے ابوالحسن اشعریؒ اور ابوعمر اندلسیؒ سے بھی نقل کر چکے ہیں۔

قابل صد تعجب اعتراض

احباب یہ سن کر تعجب کریں گے کہ بحرالکلام کے محقق محمد السید البریجی نے شیخ ابن عثیمینؒ کی کتاب ''عقیدہ اہل السنۃ والجماعت'' سے ایک عبارت نقل کی ہے پھر لکھا ہے کہ

" قلت هذا من اعجب ما وقفت عليه فالقول "بان لله تعالىٰ عينين حقيقتين" لا يفهم منه الا القول بالجارحة ونسبة ذلك الى الله تعالىٰ لم يقل به احد من السلف ولا من الخلف الا المشبهة والمجسمة ومن علىٰ شاكلتهم ومن اين للشيخ هذه العبارة "عينين حقيقتين" فهي لم ترد قط عن أحد من السلف بهذااللفظ، ودعوىٰ الاجماع غريبة، وما استدل به الشيخ من الاية، عجيب ايضا،فليس فى منطوق الاية ولا مفهومها تثنية العين ولا حقيقتها." (۲)

عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ میں کہتا ہوں کہ یہ ان عجائب میں سے ہیں جن پر مجھے واقفیت ہوئی ہے۔ یہ قول کرنا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے دو حقیقی آنکھیں ہیں۔ اس سے صرف جارحہ کا مفہوم ذہن میں آتا ہے اور اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا، یہ بات نہ سلف میں سے کسی نے کہی ہے اور نہ خلف میں۔ مگر مشبہہ اور مجسمہ اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے لوگ ایسا کہتے ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ کے لیے کہاں سے ''دو حقیقی آنکھوں'' کی بات مل گئی ہے؟ سلف میں سے ان الفاظ میں یہ بات کسی سے مروی نہیں ہے؟ اجماع کا دعویٰ غریب ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ نے جس آیت (ھود:۳۷) سے استدلال کیا ہے وہ بھی عجیب ہے۔ اس آیت کے منطوق میں بھی ''عین'' کی دوئی اور اس کی حقیقت نہیں ہے۔ اور اس کے مفہوم میں بھی نہیں ہے۔

''حقیقت'' کی بات تو ہم نے ذکر کی ہے۔ ان صاحب کا یہ کہنا کہ "فالقول بان الله تعالىٰ عينين حقيقتين لايفهم منه الا القول بالجارحة "جہالت کا کرشمہ ہے۔

۱- الغنیۃ، ۱/۴۸۲ ۲- ہامش بحرالکلام، ص ۱۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہمارے نزدیک ''حقیقت'' کا جو مفہوم ہے۔ وہ ہم نے اس کتاب کے جلد اول کے ص ۱۲۱، ۱۲۲ پر بیان کیا ہے۔ احباب اسے ملاحظہ فرمالیں۔

جہمیہ نے غلطی یہی کی ہے کہ ان اسماء میں انسانی خصائص کو اصل قرار دیا ہے۔ اور یہی اس صاحب کی غلطی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب اس بات پر ہے کہ اس صاحب نے ''دو آنکھوں'' کی سلف سے نفی کی ہے۔ اگر ہماری بات یہ نہیں مانتے تو نہ مانے۔ اپنے اکابر کی بات مان لیں۔ ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

"وان له عينين بلا كيف كما قال "تجرى باعيننا." (القمر:١٤)(١)

یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے دو آنکھیں ہیں مگر بلا کیف جیسا کہ فرمایا ''جو ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی (القمر:۱۴)

ابوبکر باقلانیؒ کی عبارت قریب ہی گزر گئی ہے کہ

" والعينين اللتين افصح باثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذالك اخبار الرسول عليه السلام." (٢)

اور اگر متقدم لوگوں کی بات کرتے ہیں۔ تو ابوالحسن اشعریؒ کی عبارت ملاحظہ ہو لکھتے ہیں:

"وقال اهل السنة واصحاب الحديث "ليس بجسم ولا يشبه الاشياء وانه علىٰ العرش كما قال عزوجل ...... وان له يدين كما قال "خلقت بيدى (ص:٧٥) وان له عينين كما قال تجرى باعيننا (القمر:١٤) (٣)

اشعریؒ اپنے سے پہلے اہل سنت واہل حدیث کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''دو آنکھیں'' ہیں۔ ابوالمعالیؒ جوینی لکھتے ہیں:

"واثبت بعض ائمتنا عينين صفتين ثابتين سمعا علىٰ ما نذكره فى الصفات ان شاء الله وان نوقش هذا القائل فى صيغة الجمع هان عليه الانفصال اذقد يعبر العرب بصيغه الجمع علىٰ التثنية وامثلة ذلك تعدو الحصر." (٤)

ہمارے بعض ائمہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے دو آنکھیں بطور صفتین ثابت کیے ہیں۔ مگر یہ سمعا ثابت ہیں۔ ہم اس کو صفات میں ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر اس قائل کے ساتھ مناقشہ

۱۔ شرح الابانۃ، ۱/۲۳۵ ۲۔ رسالۃ الحرۃ، ص ۹۹
۳۔ مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۵ ۴۔ الشامل، ص ۳۲۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا جائے جمع کے صیغہ میں (جیسا کہ محقق بحر الکلام نے کیا ہے) تو اس پر اس کی تفریق آسان ہے کیونکہ عرب بعض اوقات بصیغہ جمع تثنیہ سے تعبیر کرتے ہیں اس کی مثالیں شمار سے متجاوز ہیں۔

مگر جناب محقق ہے کہ لکھتے ہیں:

فمنطوق الاية يتحدث عن العين بصيغة الجمع وليس التثنية فهل يفهم من ذلك ان لله اكثر من عينين اثنتين؟." (۱)

پھر اس صاحب نے مکھی پر مکھی مارتے ہوئے لکھا کہ ابن عباسؓ نے باعیننا کی تاویل کی ہے:

"وقال ابن عباس رضی الله عنهما "بحراستنا" والمعنىٰ واحد فعبر عن الرؤية بالاعين لان الرؤية يكون بها." (۲)

اس قول کو ہم نے ''مکھی پر مکھی مارنے'' سے اس لیے تعبیر کیا کہ 'اہل السنۃ ھم الاشاعرۃ' نامی کتاب ۲۰۰۶ھ، ۱۴۲۷ھ میں چھپی ہے اور بحر الکلام ۲۰۱۴ء، ۱۴۳۵ھ میں چھپی ہے۔ پہلی کتاب کے مصنفین نے بھی اس آیت کے بارے میں سیدنا ابن عباس کی تاویل کا دعویٰ کیا تھا، لکھا تھا:

"قال رضی الله عنه بمرأی منا(۳) وقال تعالىٰ "واصبر لحكم ربك فانك باعيننا" قال رضی الله عنه نرىٰ مايعمل بك (٤)." (٥)

تو ان مصنفین سے شیخ فیصل جاسم صان اللہ قدرہ نے صحیح سند کا مطالبہ کیا تھا اور لکھا تھا:

"ان هذا الاثر لايثبت عن ابن عباس رضی الله عنه فقدر رواه البغوی ولم يبين اسناده." (٦)

پھر آگے بڑھ کر یہ بھی لکھا کہ سیدنا ابن عباسؓ سے ثابت قول اس بارے میں بعین اللہ کا ہے۔ پھر عطاء کی روایت سیدنا ابن عباسؓ سے پیش کی تھی اور لکھا تھا:

"وهذا صريح منه فی اثبات العينين لله تعالىٰ وهذا هو المعروف عن السلف فقد صح مثله عن ابی عمران الجونی وقتادة ومطرف وخالد بن معدان وابی نهيك وغيرهم." (٧)

۱-الشامل، ص ۳۲۰، بحر الکلام
۲-ہامش بحر، ص ۱۱۴
۳-تفسیر البغوی، ۲/۳۲۲
۴-تفسیر الخازن، ۴/۱۹۰
۵-اہل السنۃ الاشاعرہ، ص ۲۴۳
۶-الاشاعرۃ فی میزان اہل السنۃ، ص ؟؟؟
۷-ایضاً، ص ۶۰۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر لکھا تھا کہ اگر ہم اس قول کو ثابت بھی مان لیں تو یہ تاویل قطعاً نہیں ہے بلکہ تفسیر باللازم ہے (۱) بالکل یہی بات شیخ غنیمانؒ نے لکھی ہے:

"قلت وكذاقال غيره من المفسرين ومن لازم الرؤية والنظر وجود العين." (۲)

تو اس محقق کو چاہیے تھا کہ ان روایات کی سند پیش کرتے۔ مگر انہوں نے صرف تفسیر قرطبیؒ کے نام کا اضافہ کیا۔ حالانکہ اس میں بھی بے سند روایات ہوتی ہیں اس کی بھی کوئی سند نہیں ہے۔ ایسی تحقیق کو "مکھی پر مکھی مارنا" کہتے ہیں۔ اگر وہ نئی بات پیش کرتے تو ہم شکر گزار ہوتے۔

شیخ کی دوسری عبارت

ڈاکٹر صاحب نے اس کے بعد شیخ ابن عثیمینؒ کی دوسری عبارت پیش کی ہے ہم اس کو ترجمہ کے ساتھ احباب کے خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"فالعين منا بعض من الوجه والوجه بعض من الجسم لكنها لله لايجوز ان نقول انها بعض من الله لانه سبق ان هذا اللفظ لم يرد وانه يقتضى التجزئة فى الخالق وان البعض اوالجز هو الذى يجوز بقاء الكل بفقده ويجوز ان يفقد وصفات الله لايجوز ان تفقد ابدا بل هى باقية"

"آنکھ انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہے اور چہرہ اس کے جسم کا حصہ ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قرآن وحدیث میں اس طرح کے الفاظ یعنی حصہ، جز اور بعض وارد نہیں ہوئے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ کہنا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (کی ذات) کے حصے ہو سکیں۔ حالانکہ بعض یا جزوہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو اور وہ مفقود بھی ہو سکتا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہو سکتی بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہیں۔ رسول اللہ علیہ السلام کی ایک صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صرف دو آنکھیں ہیں۔" (۳)

ہم اس عبارت کے حوالے سے ایک دو گزارش کرتے ہیں۔

۱۔ الاشاعرة فی میزان اہل السنة، ص ۲۰۱ ۲۔ شرح کتاب التوحید، ۱/ ۲۰۶

۳۔ سلفی عقائد، ص ۸۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر وہی گردان

جناب ڈاکٹر صاحب کمال کے آدمی ہیں۔ ادھر شیخ ابن عثیمینؒ سے یہ عبارت نقل کی ہے۔ مگر چند ہی صفحے بعد ایک عنوان قائم کیا ہے۔

''ہم کہتے ہیں'' اس کے تحت لکھا ہے۔ ۱۔ جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنیٰ حقیقی مراد ہیں تو یہ صفات نہ ہوں گی۔ بلکہ ذات کے اجزاء و ابعاض ہوں گے۔ جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کے لیے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ۔ ۱۔ اللہ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں۔ ۲۔ چونکہ یہ اللہ کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ان کو ابعاض و اجزاء نہیں کہا جائے گا جیسا کہ مثلاً انسان میں کہا جاتا ہے۔ ۲۔ اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی۔ تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔'' (۱)

حالانکہ یہ باتیں محض فضولیات ہیں اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ حقیقت کا سلفیوں کے نزدیک وہ مفہوم نہیں ہے جو جہمیوں کے نزدیک ہے۔ جہمی لوگ تو ان اسماء و صفات میں انسانی خصائص و مزایا کو اصل اور حقیقت قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ بات ایسی بالکل نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو کہا ہے کہ سلفی صرف اس وجہ سے ان کو اجزاء و ابعاض نہیں کہتے کہ وہ اللہ کی ذات سے جدا نہیں ہوتے۔ تو اس بات کی وضاحت ہم پیچھے تفصیل سے کر چکے ہیں۔ اعادہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پہلی بات کے حوالہ سے عرض ہے کہ چونکہ ڈاکٹر صاحب نے بحث کی بنیاد شیخ ابن عثیمینؒ کی عبارت پر رکھی ہے۔ اس لیے ہم صرف انہی کی عبارتیں توضیح میں نقل کریں گے۔ شیخ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''صحيح اننا نعرف معنى السمع علىٰ سبيل العموم وهو ادراك المسموع لكن لا نعلم حقيقة سمع الله علىٰ ما هو عليه والحقيقة منها الكيفية، الكيفية جزء من الحقيقة.'' (۲)

یہ بات صحیح ہے کہ ہم عموم کے طور پر ''سمع'' کا معنیٰ جانتے ہیں کہ وہ مسموع کا ادراک ہے۔ مگر ہم

۱۔ سلفی عقائد، ص ۹۵

۲۔ الدرۃ العثیمنیہ، ص ۴۷۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ کے سمع کی حقیقت کو جیسا کہ وہ ہے نہیں جانتے کیفیت حقیقت سے ہے۔ حقیقت کا ایک جزء کیفیت بھی ہے۔

ایک اور جگہ اس باب میں لکھتے ہیں:

"فالتفریق هنا بحسب الاضافات یعنی بحسب ما اضیفت الیه کما ان الفرق بین قدرة الخالق وقدرة المخلوق ظاهر جدا بحسب ما اضیفت الیه والا فالقدرة من حیث هی قدرة هی فعل الشیء بدون عجز لکنها تختلف بحسب الاضافة." (۱)

تفریق یہاں اضافات کی نسبت ہے یعنی اس حوالے سے جس کی طرف نسبت ہوتی ہے جیسا کہ فرق خالق اور مخلوق کی قدرت میں صاف ظاہر ہے۔ اس کے مقدار سے جس کی طرف نسبت ہوتی ہے ورنہ قدرت تو اپنی ذات میں ''بغیر عجز کے کسی کام کو کرنے کا نام ہے'' مگر وہ نسبت کے مقدار سے مختلف ہوتی ہے۔

ایک اور جگہ زیادہ وضاحت سے لکھتے ہیں کہ:

"فلو قال قائل قوله تعالیٰ "لما خلقت بیدی (ص:۷۵) ظاهره اثبات ید حقیقیة تشبه ایدی المخلوقتین نقول هذا لیس بصحیح ولیس هذا هو ظاهر النص فان قلت ان هذا غیر مراد قلنا صدقت واما اذا قال ظاهرها اثبات یدین حقیقتین تلیقان به وهذا غیر مراد نقول صدقت فی شیء وکذبت فی شیء اما قولك ان ظاهرها اثبات یدین حقیقتین تلیق بالله فهذا صحیح واما قولك غیر مراد فهذا کذب فالسلف ما قالوا غیر مراد بل انهم یقولون هذا مراد ونثبته لله." (۲)

اگر کوئی شخص یہ بات کرے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ''کہ جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا (ص:۷۵) اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقی ہاتھ ہیں جو مخلوق کے ہاتھوں کے مشابہ ہیں۔ ہم کہیں گے کہ یہ قول صحیح نہیں ہے یہ نص کا ظاہر نہیں ہے اور اگر تو یہ کہے کہ یہ ظاہر مراد نہیں ہے۔ ہم کہیں گے تو نے صحیح بات کی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس آیت کا ظاہر اللہ تعالیٰ کے لیے دو حقیقی ہاتھوں کا اثبات کرنا ہے جو ان کے شایان شان ہے مگر یہ مفہوم

۱- الدرة العثمینیة، ص ۲۷۰
۲- الدرة، ص ۱۹۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مراد نہیں ہے ہم کہیں گے کہ تو نے ایک چیز میں درست بات کی ہے اور ایک چیز میں غلط بات کی ہے۔ تیرا یہ کہنا کہ اس آیت کا ظاہر اللہ تعالیٰ کے لیے دو حقیقی ہاتھوں کا اثبات کر رہا ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں تو یہ صحیح ہے۔ اور تیرا یہ کہنا کہ یہ مراد نہیں ہے تو یہ جھوٹ اور خطا ہے۔ سلف طیب نے یہ نہیں کہا کہ یہ مراد نہیں ہے بلکہ انہوں نے کہا کہ یہ مراد ہے اور ہم اسے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں۔

اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلفی لوگ جب یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ، آنکھیں اور چہرہ وغیرہ ہیں۔ تو ان سے انسانوں جیسے ہاتھ، آنکھیں اور چہرہ مراد نہیں ہوتے بلکہ وہ مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔

یہ بات تو پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ صفت کی معرفت ذات کی معرفت پر موقوف ہے۔ ذات جسم نہیں تو صفت بھی جسم نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ جہمی حضرات کا اعتراض دراصل تشبیہ کی بنیاد پر قائم ہے۔

نفی ترکیب عقلی کا ادعاء

ڈاکٹر صاحب اس بات کا بعض جہمی حضرات کی طرح مدعی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں تقسیم عقلا بھی درست نہیں ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی احدیت اور واحدیت کے منافی ہے۔ اسی لیے تو لکھا ہے کہ ''جب اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہوا اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے اگرچہ تقسیم عقلی ہو، واقع میں نہ ہو'' یہ بات غلط ہے اور بعض جہمیوں کی تقلید جامد ہے۔ ویسے بھی بات حقیقتاً یہی ہے کہ یہ لوگ عقائد میں مجتہدین ہوتے ہیں اور فروع میں جامد مقلدین جیسا کہ اہل نظر جانتے ہیں۔ ہم اصل کا ایک نمونہ پیش کرتے ہیں۔ جناب رازیؒ ''احد'' کی تحقیق میں لکھتے ہیں:

''وقوله "أحد" مبالغة في الواحدية فكان قوله احد منافيا للجسمية واما دلالته علىٰ انه ليس بجوهر فنقول اما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم يقولون ان كل متحيز فلا بد ان يتميز احد جانبيه عن الثاني وذلك لانه لا بد من ان يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن خلفه وفوقه عن تحته وكل ما تميز فيه شيء عن شيء فهو منقسم لان يمينه موصوف بأنه يمين لايسار وبساره موصوف بانه يسار لا يمين فلو كان يمينه عين يساره لاجتمع في الشي الواحد انه يمين وليس بمين ويسار وليس بيسار

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فیلزم اجتماع النفی والاثبات فی الشی الواحد وھو محال قالوا فثبت ان کل متحیز فھو منقسم وثبت ان کل منقسم فھو لیس بأحد." (۱)

اس کا قول ''أحد'' واحدیت میں مبالغہ ہے۔تو اس کا قول ''احد'' جسمیت کے منافی ہے تو اس لفظ کی دلالت اس بات پر کہ وہ جوہر نہیں ہے (یوں ہے کہ) وہ لوگ جو جوہر فرد کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہر متحیز کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی دو جوانب میں سے ہر ایک دوسری سے متمیز ہو۔ یہ اس طرح ہے کہ اس کے یمین سے اس کا یسار متمیز ہو، اور اس کے قدام سے خلف اور فوق سے تحت متمیز ہو۔ اور ہر وہ ذات جس میں ایک چیز دوسری چیز سے متمیز ہوتی ہے تو وہ منقسم ہے۔ کیونکہ اس کا یمین اس سے موصوف ہے کہ یمین ہے، یسار نہیں ہے اور اس کا یسار اس سے موصوف ہے کہ یسار ہے، یمین نہیں ہے۔ اب اگر اس کا یمین عین یسار ہو تو ایک چیز میں اس کا یمین ہونا اور یمین نہ ہونا، اس کا یسار ہونا اور یسار نہ ہونا لازم آتا ہے، تو ایک ہی چیز میں نفی و اثبات کا ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ (اس فکر) کے حامل ان لوگوں نے کہا کہ ثابت ہوا کہ ہر متحیز منقسم ہے۔ اور یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ کوئی بھی منقسم ''أحد'' نہیں ہے۔

''احد'' کا یہ مفہوم کسی لغت میں نہیں ہے اور نہ ہی صدور اول کے مخاطب ''أحد'' کے اس مفہوم سے آشنا تھے۔ جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے بھی لکھا ہے کہ

"واَمّا المتاخرون من الفقھاء فلیس لھم الا ان یتکلموا فی نوازل جدیدۃ لاان یبدوا آراء فی الشرع علیٰ خلاف ما فھمہ من النصوص رجال الصدر الاول الذین ھم اھل اللسان المطلعون علیٰ لغۃ التخاطب بین الصحابۃ قبلْ ان یعتورھا تغییر وتحویر...... فما فھموہ فھوا المفھوم."(۲)

باقی رہے متاخرین فقہاء تو ان کے لیے صرف یہ کام ہے کہ نئے حوادث میں بات کریں۔ یہ ان کے لیے جائز نہیں ہے کہ شرع میں ان مخالف آراء کا اظہار کریں جن کو نصوص سے صدر اول کے ان لوگوں نے جو اہل اللسان تھے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان مستعمل لغت سے باخبر تھے۔ نہیں سمجھا تھا یہ ادراک انہیں زبان کے بگڑنے سے قبل حاصل تھا...... تو جو انہوں نے اس دین سے سمجھا ہے وہی اصل مفہوم ہے۔

۱- اساس التقدیس، ص ۲۴ ۲- مقالات الکوثری، ص ۸۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس حوالے سے ہم ان کی ایک اور عبارت بھی پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ احباب ملاحظہ فرمالیں۔ اس تقسیم اور تلبیس پر علماء نے بہت کچھ لکھا ہے۔ ہم صرف ابو حامدؒ غزالی سے ایک دو عبارتیں پیش کرتے ہیں جو انہوں نے فلاسفہ کے ایسے ہی اعتراض کے جواب میں لکھی ہے کہ ایسی تقسیمات اللہ تعالیٰ کی ذات سے منفی ہے ان سے حقیقت حال واضح ہو جائے گی۔ ایک جگہ فلاسفہ کی اس طرح کی نفی پر انہوں نے لکھا:

"وهذا النوع من التركيب من اين عرفتم استحالته ؟ولا دليل عليه الا قولكم المحكى عنكم فى نفى الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء او الجملة وجود دون الاخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لايصح للاجزاء وجود دون المجتمع ولا للمجتمع وجود دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه فى الصفات وبينا ان ذلك ليس بمحال فى قطع تسلسل العلل. "(۱)

ہم کہتے ہیں ترکیب کی اس نوع کے استحالہ کو تم نے کہاں سے پہچان لیا؟ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ سوائے تمہارے اس قول کے جو تم سے حکایت کی گئی ہے۔ نفی صفات میں وہ یہ ہے کہ جنس اور فصل سے مرکب اجزاء سے مجتمع ہے اگر اجزاء میں سے ایک کے لیے یا جملہ کے لیے وجود ثابت ہو جائے دوسرے کے علاوہ تو وہ دوسرے کے علاوہ واجب الوجود ہے اور اگر اجزاء کے لیے وجود مجتمع کے بغیر ثابت نہ ہو جائے اور نہ مجتمع کے لیے وجود ثابت ہو جائے بغیر اجزاء کے تو پھر کل محتاج اور معلول ہیں۔ ہم نے صفات پر بحث کے دوران اس پر کلام کیا ہے اور ہم نے بیان کیا ہے کہ تسلسل علل کو قطع کرنے میں یہ محال نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب اور ان کے اہل مکتب خط کشیدہ الفاظ کو خاص طور سے ملاحظہ فرمالیں۔ ایک دوسری جگہ ان کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"ثم يقال لهولاء لم تتخلصوا عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازى ايضا فانا نقول علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته؟ فان قلتم انه غيره فقد جاء ت الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته؟ وهو حماقة اذيعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل

۱۔ تہافۃ الفلاسفۃ، ص ۱۲۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لامحالة." (۱)

پھر ان لوگوں سے کہا جائے گا کہ ان رسوا کن چیزوں میں داخل ہونے کے باوجود تم کثرت کے تسلیم کرنے سے خلاصی نہ پاسکے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات پر اس کی عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر تم اسے غیر سے کہتے ہو، تو کثرت تو موجود ہوگئی اور اگر تم کہتے ہو کہ وہ عین ذات ہے تو پھر تم میں اور اس قائل میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا علم اپنی ذات پر اس کا عین ہے؟ حالانکہ یہ حماقت ہے کیونکہ انسان کے وجود کا تصور ایسی حالت میں کہ وہ اپنی ذات سے غافل ہو۔ پھر اس کی غفلت زائل ہو جائے اور اس کو اپنی ذات کا تنبہ ہو جائے۔ ہو سکتا ہے۔ تو اس کا شعور اپنی ذات کے بارے میں اس کی ذات کا یقیناً غیر ہے۔

اس عبارات سے امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی دور ہوگئی ہوگی۔

۱- تہافتہ الفلاسفۃ، ص ۱۲۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غیریت کے مفہوم کا تعین

ڈاکٹر صاحب نے شیخ ابن عثیمینؒ کی جو عبارت نقل کی ہے ہمیں یہ خیال آتا ہے کہ جناب کو اس کے ''غیریت اور بعضیت کے مفہوم'' پر اعتراض ہوگا۔ وجہ اس خیال کی یہ ہے کہ وہ ''مفہوم کے تغیر'' کو بھی ترکیب گردانتے ہیں۔ تو اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ اس کے نزدیک ''غیریت و بعضیت کا یہ مفہوم'' قابل اعتراض ہو، مگر ہم کہیں گے کہ ''غیریت'' کا جو مفہوم شیخ ابن عثیمینؒ نے پیش کیا ہے۔ وہی مفہوم اکثر محققین نے اختیار کیا ہے اور یہی وہ مفہوم ہے کہ جس کا زد ذات وصفات الٰہی کے تعلق پر نہیں پڑتا ہے۔ ایک بار پھر شیخ ابن عثیمینؒ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

''وان البعض او الجزء هو الذی یجوز بقاء الکل بفقده ویجوز ان یفقد وصفات الله لایجوز ان تفقد ابدا بل هی باقیة''

''بعض یا جزء وہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو اور جو مفقود بھی ہو سکتا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہیں۔'' (۱)

ابوالحسن اشعریؒ بھی ''غیر'' کی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ

''ویجب ان لا تکون غیره عزوجل ''لان غیر الشیء هو مفارقته له علیٰ وجه من الوجوه والباری عزوجل لا تجب مفارقة صفاته له من قبل ان فی مفارقتها له یوجب حدوثه وخروجه عن الالٰهیة.'' (۲)

واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے غیر نہ ہو اس لیے کہ غیر چیز وہ ہوتی ہے جو اس چیز سے کسی نہ کسی طرح الگ ہو سکے مگر باری تعالیٰ کی صفات کا ان سے مفارقت اور جدائی جائز نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ صفات کی مفارقت اس کے لیے حدوث اور خروج عن الالٰہیت کو لازم کرتی ہے اور وہ اس پر مستحیل ہے۔ یہی بات اشاعرہ کے محققین نے ابوالحسنؒ سے نقل کی ہے۔

ابوالقاسم انصاریؒ لکھتے ہیں:

''واما الغیران فالذی استقر علیه جواب ابی الحسن فی حقیقتیهما انهما

۱- سلفی عقائد، ص ۸۷ ۲- رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۳۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

”کل شیئین یجوز مفارقة احدھما الآخر اما بالزمان او بالمکان او بالعدم والوجود.“ (۱)

ایک دوسرے سے ”غیر“ ہونے کا مفہوم کیا ہے؟ جس بات پر ابوالحسن کی رائے ثابت ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ ہر وہ دو چیزیں ہیں جس کی جدائی ایک دوسرے سے جائز ہو۔ یا زمانے کے لحاظ سے یا پھر عدم اور وجود کے اعتبار سے۔ یہی بات ابوالمعالیؒ جوینی نے بھی لکھی ہے۔ مگر اس نے کہا ہے کہ ہمارے ائمہ کرام ایک زمانے تک یہی بات کر رہے تھے کہ ”غیرین“ یہ ان دو موجودات کو کہتے ہیں کہ ایک کے وجود کا فرض کرنا دوسرے عدم کے ساتھ جائز ہو۔

اسی بنا پر وہ لوگ یہ قول نہیں کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ان کے غیر ہیں۔ ہمارے شیخ ابوالحسن اشعریؒ ایک زمانے تک اس قول کی تائید کرتے رہے۔ پھر بعض مخالفین نے اس پر ایک سوال قائم کیا کہ اگر غیریت کا یہی مفہوم ہے۔ تو پھر دہری آدمی جو جواہر کے قدامت کا قائل ہے، وہ ایک جسم کو دوسرے سے مغائر نہیں جان سکے گا۔ حالانکہ یہ بات ہم بالبداھت جانتے ہیں تو پھر ہمارے شیخ ابوالحسنؒ نے عبارت کو بدل دیا اور کہا کہ دو غیر وہ ہوتے ہیں کہ ایک کی مفارقت دوسرے سے جائز ہو یا تو عدم اور وجود میں، یا پھر زمان اور مکان میں، اسی سے سوال دفع ہو گیا۔

”وقد کانت ائمتنا صدرا من الدھر یقولون حقیقة الغیرین کل موجودین یجوز تقدیراحدھما مع عدم الثانی ولذالك امتنعوا من اطلاق القول بان صفات الرب تعالیٰ اغیار وکان شیخنا ابو الحسن ینصر ھذا المذھب برھة من الزمان فوجه علیه سوال من بعض المخالفین وقیل له لو کان حقیقة الغیرین کل موجودین یجوز وجود احدھما مع عدم الاخر لما علم الدھری السائر الی القول بقدم الجواھر مغائرة جسم جسما ونحن نعلم علیٰ الضرورة ان معتقد قدم الجواھر اذا نظر الی شخصین علم ان احدھما غیر الثانی ......فاختار شیخنا تغییر العبارة لدفع السوال فقال الغیران کل موجودین تجوز مفارقة ا حدھما الاخر فی العدم اوالوجود او المکان اوالزمان فیدفع السوال علیٰ ذالك.“ (۲)

مفہوماً تو ہمارے متاخر علماء صفات کو غیر سمجھتے ہیں۔ شیخ ابن عثیمین لکھتے ہیں:

۱۔ الغنیة، ۱/۳۵۵ ۲۔ الشامل، ص ۱۶۱

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

"ونحن نؤمن بان الید غیر الذات، ید الله غیر ذاته ووجه الله غیر ذاته فهو شیء آخر زائد عن الذات." (۱)

مگر ہمارے متقدم علماء نہ صفات پر عین کا اطلاق کرتے تھے اور نہ غیر کا جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تصریح کی ہے:

"کان السلف لایطلقون القول بان صفات الله غیره ولا انها لیست غیره." (۲)

"غیر" میں دو اصطلاح ہیں۔ ۱۔ ایک یہ کہ وہ دو چیزیں غیر ہیں کہ ایک پر علم دوسرے کے عدم کے ساتھ جائز ہو۔ ۲۔ دوسری یہ ہے کہ ایک کی مفارقت دوسرے سے جائز ہو۔

پہلی اصطلاح معتزلہ اور کرامیہ کی ہے۔ دوسری کلابیہ، اشاعرہ اور ان کے موافق لوگوں کی ہے۔

ائمہ اہل سنت جیسے امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کا خیال یہ ہے کہ لفظ "غیر" دونوں احتمال رکھتے ہیں۔ اس لیے قائل سے اس کی مراد کا استفسار کرتے تھے۔

"اسم "الغیر" فیه اصطلاحان أحدهما ان حد الغیرین ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالاخر، والاخر ان الغیرین ماجاز مفارقة احدهما للآخر بوجود او مکان اوزمان والاول اصطلاح المعتزلة والکرامیة والثانی اصطلاح طوائف من الکلابیة والا شعریة ومن وافقهم من الفقهاء اصحاب الاربعة واما الآیمة کاحمد بن حنبل وغیره فان لفظ "الغیر" عندهم یحتمل هذا وهذا ...... بل یستفرون القائل عن مراده." (۳)

اس سے اس بات کی حقیقت واضح ہوگئی ہے یہ جو شیخ ابن عثیمینؒ جز اور بعض وغیرہ کا نام لیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جہمی حضرات ان الفاظ کو تلبیس اور تدلیس کے لیے استعمال میں لاتے ہیں۔ اس لیے شیخ ان کی توضیح کرتے ہیں۔ "غیر" کی ہم آگے بھرپور وضاحت کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اللہ تعالیٰ کی آنکھیں

اس موضوع پر تو ہم پیچھے بحث کر آئے ہیں۔ مگر یہاں ڈاکٹر صاحب نے "عنوان" قائم کیا ہے۔ اس

۱۔ شرح السفارینیہ، ص ۱۵۸ ۲۔ شرح الاصفہانیۃ، ص ۲۶

۳۔ شرح الاصفہانیۃ، ص ۲۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے مختصر بات کر لیتے ہیں۔ جناب نے لکھا ہے ''علامہ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں:

''یقول المعطلة ان أهل السنة یقولون ان الله لایری بعیان وهذ کذب علیهم وهم یقولون ان الله یری بالعیان ومن انکر الرؤیة فهو علیٰ خطر......''

''معطلہ اہل سنت یعنی سلفیوں کی طرف اس بات کو منسوب کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھتے۔ یہ ان پر جھوٹ ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا انکار کرے اس کا تو ایمان خطرے میں ہے۔''(۱)

جناب ڈاکٹر صاحب بھی کمال کے آدمی ہیں اس کو چونکہ یہ فکر پڑی تھی کہ سلفیوں کے عقائد کی قبولیت کی وجہ سے عام مسلمان خصوصاً دیوبندی حضرات دوزخ میں جا رہے ہیں۔ اس لیے انہوں نے جلدی جلدی اپنی کتاب شائع کی۔ تاکہ لوگ جہنم سے بچ جائے، اس لیے تفصیلی مطالعہ کا موقع اسے کہاں میسر آسکتا تھا؟ اب دیکھئے کہ یہاں جناب نے کیا گل کھلائے ہیں۔ جیسا کہ ایک نقطہ محرم سے مجرم کسی کو بنا دیں۔

شعر کا مفہوم

حافظ ابن القیمؒ نے ''نونیہ'' میں ایک فصل فی لازم المذہب هل هو مذهب ام لا'' قائم کیا ہے۔ اس میں انہوں نے پہلے لوازم پر جامع بحث کی ہے۔ جس کو ہم آگے احباب کی خدمت میں پیش کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پھر اس کے بعد یہ لکھا کہ اهل کلام کی حکایات سے اپنے آپ کو بچاؤ۔ وہ اپنے خصوم کے حوالے سے غلط باتیں نقل کرتے ہیں۔ وہ اکثر ان کے مذہب کے لازم کو ان کا مذہب گمان کر کے حکایت کرتے ہیں۔ مگر یہ چیزیں وہ بغیر کسی دلیل و برہان کے نقل کرتے ہیں۔ اشعار یہ ہیں:

واحذر حکایات لارباب الکلا م عن الخصوم کثیرة الهذیان

فحکوا بما ظنوه یلزمهم فقا لوا ذاك مذهبهم بلا برهان

اس کے بعد معطلہ گروہ سے وہ باتیں نقل کی ہیں جن سے انہوں نے اہل السنۃ کو متہم کیا ہے۔ ایک بات یہ نقل کی ہے کہ وہ اہل اثبات کو اللہ تعالیٰ کے جسمیت کا قائل قرار دیتے ہیں۔ شعر یہ ہے کہ

فحکی المعطل عن اولی الاثبات قو لهم بان الله ذو جثمان

پھر دوسرا قول معطل سے یہ نقل کیا کہ وہ اہل اثبات سے یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت

۱۔ سلفی عقائد ص ۸۷

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

آمنے سامنے نہیں دیکھے جائیں گے۔

فحکی المعطل انهم قالوا بأن ن الله لیس یریٰ لنابعیان

یہ لفظ یُری بصغیۃ المجھول ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے اسے بصیغہ معروف سمجھا ہے۔ ہماری اس بات کا ایک قرینہ یہ ہے کہ شیخ ابن عثیمینؒ کی جو شرح ''مؤسسۃ الشیخ'' نے شائع کی ہے۔ اس میں یہ لفظ بالضبط یُریٰ یعنی ''ی'' کے پیش کے ساتھ نشر کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے شیخ کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں بھی اس بات کا قرینہ ہے۔ مگر جناب نے اس طرف توجہ نہیں کی وہ قرینہ یہ ہے کہ ''یقول المعطلة ان اهل السنة یقولون ان الله لا یریٰ بعیان '' یعنی معطلہ اہل سنت کی طرف یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھے جاتے''۔ عیان اور غیر عیان کی بات اللہ تعالیٰ کے مرئی ہونے کی بحث میں جگہ جگہ موجود ہے۔

پھر شیخ کا یہ قول ''ومن انکر الرؤیة فهو علیٰ خطر'' دوسرا قرینہ ہے کہ اس سے مراد باری تعالیٰ کا دیکھا جانا مراد ہے۔ شعر میں لنا بھی ایک قرینہ ہے۔ کیونکہ ''یری'' کا لفظ تو بغیر کسی واسطے کے متعدی ہوتا ہے جیسے ''یراکم هو وقبیله من حیث لا ترونهم (اعراف: ۲۷) اور یرونهم مثلیهم رأی العین (آل عمران:۱۳) مگر جناب ڈاکٹر صاحب نے سب سے صرف نظر کیا ہے۔

دوسرا قرینہ ہماری بات کا یہ ہے کہ شارحین نے اس لفظ یری کو مجہول سمجھا ہے۔ شیخ صالح الفوزان لکھتے ہیں:

> ''قال المعطلة ان الله لا یری ابدا لانه لو ثبت الرؤیة للزم ان یکون جسما، لانه لا یری الا الاشیاء التی هی اجسام او التی تکون فی جهة وحیز.'' (۱)
>
> یعنی معطلہ گروہ کا کہنا ہے کہ (اہل الاثبات کا کہنا ہے) کہ اللہ تعالیٰ کبھی نہیں دیکھے جاسکیں گے کیونکہ اگر رویت ثابت ہو جائے تو پھر اس سے جسمیت لازم آتی ہے اس لیے کہ دیکھے تو صرف وہ چیزیں جاتی ہیں۔ جو صرف اجسام ہوتے ہیں یا پھر وہ چیزیں جو جہت اور حیز میں ہوتی ہیں۔

ہم نے اس معطل کو متعین کرنے کی کوشش کی جس نے اہل سنت کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے۔ مگر ہمیں کامیابی نہیں ہوئی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اشارہ ''ومن وافقهم'' کے الفاظ میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

۱۔ شرح النونیہ ۳/۱۰۳۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

"فانکار الرؤية والمحبة والكلام ايضا معروف من كلام الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم والاشعرية ومن تابعهم يوافقونهم علىٰ نفى المحبة ويخالفونهم فى اثبات الرؤية ولكن الرؤية التى يثبتونها لا حقيقة لها." (١)

پس رؤیت، محبت، کلام وغیرہ کا انکار کرنا بھی جہمیہ، معتزلہ اور ان کے موافق لوگوں کا قول ہے۔ اشاعرہ اور ان کے متبعین ان کے ساتھ محبت کی نفی میں موافق ہیں اور رؤیت کی اثبات میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ لیکن وہ رؤیت جس کو اشاعرہ ثابت کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

مقصود ہمارا یہاں صرف یہ تھا کہ ڈاکٹر صاحب نے اس شعر کو "عین" الٰہی سے متعلق قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق شعر ہے۔ اس میں بھی ایک معطل کی حکایت ہے کہ اس نے اہل سنت کی طرف رؤیت باری کی نفی کو منسوب کیا ہے اور یہ بات قطعاً غلط ہے۔

آمدیؒ کا ایک قاعدہ

ڈاکٹر صاحب نے اس کے بعد محقق خلیل ہراسؒ کی ایک عبارت نقل کی ہے۔ ہم اس سے پہلے ایک قاعدہ سیف الدین آمدیؒ سے نقل کرتے ہیں۔ پھر اس کی روشنی میں محقق خلیلؒ کی عبارت کا مطالعہ کریں گے۔ ان شاءاللہ تعالیٰ۔ سیف الدین آمدیؒ لکھتے ہیں:

"المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة اما ان يكون فى نفسه وذاته مع قطع النظر عما تتصف به صفة كما ل او لا صفة كمال لاجائز ان تكون لا صفة كمال والا كان حال من اتصف بها فى الشاهد انقص من حال من لم يتصف بها انكان عدمها فى نفس الأمر كمالا او مساويا لحال من لم يتصف بها ان لم يكن عدمها فى نفس الامر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد فلم يبق الا القسم الاول وهوانها فى نفسها وذاتها كمال وعند ذلك فلو قد رعدم اتصاف البارى تعالىٰ بها لكان ناقصا بالنسبة الى من اتصف بها من مخلوقاته تعالىٰ ومحال

ا۔ مجموع الفتاویٰ، ۲۱۴/۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان یکون الخالق انقص من المخلوق." (۱)

ان صفات مذکورہ میں سے ہر ایک صفت کا مفہوم موصوف سے قطع نظریا تو فی نفسہ صفت کمال ہے یا نہیں ہے؟ یہ تو جائز نہیں ہے کہ وہ صفت کمال نہ ہو، ورنہ جو ذات محسوسات میں اس صفت سے متصف ہوگی وہ غیر متصف کے حال سے ناقص ہوگی یا پھر غیر متصف کے وجود کے برابر ہو گی پہلی حالت جب ہوگی۔ اگر اس صفت کا عدم نفس الأمر میں کمال ہو اور دوسری صورت تب ہوگی اگر اس صفت کا عدم نفس الأمر میں کمال نہ ہو اور یہ بات تو اس حقیقت کے خلاف ہے جس کو ہم محسوسات میں بالضرورت جانتے ہیں۔ تو نہیں رہی مگر قسم اول اور وہ یہ ہے کہ ان صفات میں سے ہر ایک کا مفہوم فی نفسہ صفت کمال ہے تو اس لیے اب اگر باری تعالیٰ کو اس صفت کے عدم اتصاف سے فرض قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ ناقص ہو جائیں گے بنسبت اس مخلوق کے جو اس صفت سے موصوف ہے اور یہ تو محال ہے کہ خالق اپنے مخلوق سے ناقص ہو۔ معاذ اللہ۔

آمدیؒ کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ مجھے اللہ تعالیٰ نے بطور الہام بتایا ہے میں نے اس کی تحریر و تصویر اپنے سوا کہیں نہیں دیکھی ہے۔ اس قاعدہ پر 'وجہ' 'ید' 'عین' وغیرہ سب کو پرکھا جا سکتا ہے کوئی پرکھ لیں تو کندن سونے کی صورت میں ہر کوئی اسے پالے گا۔ پھر کچھ اعتراضات نقل کرنے کے بعد لکھا:

"واما النقض بما ذکروہ من الکمال فالوجه فی دفعه ان کل ما ثبت کونه کمالا فی الشاھد فان لزم من اثباته نقص فی حق الغائب فلا سبیل الی اثباته والا فلا مانع من اثباته للغائب علیٰ اصول اصحابنا...... فمن ادعیٰ ان اثبات ما ذکرناہ من الصفات فی حق الغائب مما یلزم منھا نقص فی حقه فعلیه البیان." (۲)

ان کے نقض کو دفع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر وہ صفت جو محسوس انسانوں میں بطور کمال ثابت ہو اگر اس کے اثبات سے غائب ذات میں نقص لازم آتا ہو۔ تو پھر اس کے اثبات کی کوئی وجہ نہیں ہے ورنہ غائب ذات کے لیے اس صفات کا اثبات کرنے میں ہمارے اشاعرہ کے اصول کے مطابق کوئی مانع نہیں ہے۔..... پس جس شخص کا یہ دعویٰ ہو کہ جن صفات کے ثبوت کا ہم نے ذکر کیا ہے، غائب ذات کے لیے، ان سے اس کے حق میں نقص لازم آتا ہے۔ تو اس شخص پر لازم ہے کہ وہ وجہ نقص کا بیان کرے۔

۱- ابکار، ص ۱۹۵ ۲- ایضاً، ۱/ ۱۹۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر کسی شخص کو اطمینان ہو جائے۔ تو وہ مذہب سلف کو دل کی خوشی سے قبول کرے۔ بعض لوگوں نے ایسے قواعد پر ماشی وغیرہ سے نقض وارد کیا ہے مگر یہ نقض بہت فاسد ہے کیونکہ یہ من وجہ کمال ہے۔ شیخ محی الدینؒ لکھتے ہیں:

"ان المتصف بهذه الصفات لا شك انه اكمل ممن لم يتصف بها فعدم اتصاف الواجب يوجب نقصا فی ذاته وبالنسبة الی مخلوقاته من الانسان والحيوان فان اورد النقض بمثل الماشی يجاب بان امثاله ليس كمالا مطلقا وانكان كمالا من وجه فيجب براء ة الباری عن امثال هذا." (۱)

وہ ذات جو ان صفات سے موصوف ہو بلا شبہ اس ذات سے اکمل ہے جو ان صفات سے متصف نہ ہو، پس اللہ تعالیٰ کا ان صفات سے متصف نہ ہونا اس کی ذات میں نقص کا موجب ہے اور بنسبت اپنی مخلوق کے بھی جیسے انسان اور حیوان۔ اور اگر اس تحقیق پر "ماشی" وغیرہ جیسے اوصاف سے نقض وارد کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "ماشی" جیسے اوصاف کمال مطلق نہیں ہے بلکہ من وجہ کمال ہے تو اس لیے براءت اور تنزیہ باری تعالیٰ ان جیسے اوصاف سے واجب ہے۔

ہم نے پہلی جلد میں ایک قاعدہ غزالیؒ سے بھی نقل کیا ہے۔ احباب اس پر بھی دوبارہ نظر ڈال لیں۔ فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

محقق ہراسؒ کی عبارت

اب اس روشنی میں محقق خلیل ہراسؒ کی عبارت ملاحظہ فرمالیں:

"سنن ابوداؤد میں سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی "ان اللہ کان سمیعا علیما" اور اپنا انگوٹھا اپنے کان پر رکھا اور اپنی انگشت شہادت کو اپنی آنکھ پر رکھا۔ حدیث کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں تو یہ حدیث ان بعض اشاعرہ کے خلاف حجت ودلیل ہے جو اللہ تعالیٰ کے کان سے مراد مسموعات کا علم لیتے ہیں اور ان کی آنکھ سے مبصرات کا علم لیتے ہیں۔ ان اشاعرہ کی یہ تفسیر

۱- شرح الفقہ الاکبر، ص ۲۰۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

غلط ہے کیونکہ اندھا آدمی آسمان کے وجود کا علم رکھتا ہے حالانکہ اس نے آسمان کو دیکھا نہیں ہوتا اور بہرا آدمی آوازوں کے وجود کو جانتا ہے۔ حالانکہ اس نے ان کو سنا نہیں ہوتا۔" (۱)

ہم نے پہلے یہ بات نقل کی ہے کہ قرآن وسنت میں "سمع" کا تو اثبات ہے۔ مگر "اُذن" کا لفظ نہیں ہے اب یہاں محقق خلیل ہراسؒ نے تین جگہ "سمع" کا لفظ استعمال کیا۔ ایک جگہ آیت میں، دو جگہ اپنی عبارت میں، ایک جگہ یہ لفظ ہے۔ یسمع بسمع یری بعین جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے "کان" سے کیا ہے۔

دوسری جگہ "يجعلون سمعه علمه بالمسموعات" جس کا ترجمہ بھی جناب ڈاکٹر صاحب "کان" سے کیا ہے جیسا کہ عبارت میں یہ بات گزر گئی ہے۔ اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے۔ احباب فرق ملحوظ رکھیں ہم کہتے ہیں کہ جو بات محقق ہراسؒ نے لکھی ہے وہی بات اس سے پہلے کے محققین نے بھی لکھی ہے۔ ابو بکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"السميع من له سمع يدرك به المسموعات والسمع له صفة قائمة بذاته "البصير" من له بصر يرى به المرئيات والبصر له صفة قائمة بذاته." (۲)

"سمیع" وہ ہے جس کے لیے سمع ہو اور وہ اس سے مسموعات کا ادراک کرتے ہوں اور "سمع" اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو ان کی ذات سے قائم ہے۔ "بصیر" وہ ذات ہے جس کے لیے بصر ہو، وہ اس سے مبصرات کا ادراک کرتے ہوں اور "بصر" اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو ان کی ذات سے قائم ہے۔

اگر ڈاکٹر صاحب کی وہ توضیح درست ہے تو ابو بکر بیہقیؒ کی عبارت میں بھی "سمع" سے "کان" مراد لیں اور بخاری کے شارح ابن بطالؒ لکھتے ہیں:

"ثم نرجع الى ما تضمنه كونه سميعا بصيرا فنقول هما متضمنتان لسمع و بصر بهما كان سميعا بصيرا كما تضمن كونه عالما علما لاجله كان عالما و كما أنه لا خلاف بين اثباته عالما و بين اثباته ذا علم فان من نفى احد الأمرين كمن نفى الآخر وهذا مذهب اهل السنة والحق." (۳)

پھر ہم اس مفہوم کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کو ان کا سمیع و بصیر ہونا متضمن ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفات سمع و بصر کو متضمن ہے۔ جن کی وجہ سے وہ سمیع و بصیر بنے ہیں جیسا کہ ان

۱- سلفی عقائد، ص ۸۸ ۲- الاعتقاد، ص ۴۴

۳- شرح البخاری، ۱۰/۴۲۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا عالم ہونا اس بات کو متضمن ہے کہ جس کی وجہ سے وہ عالم بنے ہیں اور جیسا کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اسے عالم ثابت کرے یا اسے ذی علم مان لے۔ پس جس شخص نے دونوں میں سے ایک امر کی نفی کی ہے جیسے اس نے دوسرے امر کی نفی کی ہے۔ یہی مذہب اہل حق اور اہل سنت کا ہے۔

آگے پھر عائشہ اماںؓ کے قول ''الذی وسع سمعہ الاصوات کی تشریح ''ادرک سمعہ الاصوات'' سے کی ہے۔ فافهم ولا تكن من الغافلين

فی الحقیقت بات ایک ہی ہے

ہم اس حوالے سے صرف ایک دو اقوال پیش کرتے ہیں تاکہ شارح ہراسؒ کی بات کی توضیح ہو سکے۔ شیخ ابوالحسن زاغوانیؒ لکھتے ہیں:

"وليس وصفنا للباري تعالىٰ بانه سميع بصير اثبات اسمين يراد بهما معنى العلم وانما هما صفتان زائدتان علىٰ صفة العلم وزعمت طائفة من المعتزلة ان قولنا سميع بصير بمعنى قولنا عالم، والدلالة علىٰ ذلك انا نقول قد ثبت في معارفناانفراد صفتي اليسمع والبصر عن صفة العلم فانه قد يكون الانسان سميعا بصيرا ولا يكون عالما وقد يكون عالما ولا يكون سميعا بصيرا ولانانجدالحيوان البهيم يوصف بانه سميع بصير ولا يوصف بانه عالم" (۱)

ہم جو اللہ تعالیٰ کی توصیف سمیع وبصیر سے کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم ان دو صفات کے اسماء کا اثبات تو کرتے ہیں مگر اس سے مراد علم لیتے ہیں بلکہ یہ دو صفت علم پر زائد صفات ہیں۔ معتزلہ میں سے ایک گروہ کا یہ دعویٰ ہے کہ ہمارا اللہ تعالیٰ کو سمیع وبصیر قرار دینا ایسا ہے جیسا کہ ہم اسے عالم قرار دیتے ہیں۔ لیکن ہمارے قول کی حجت یہ ہے کہ ہماری معلومات و محسوسات میں سمع وبصر کی صفات علم کی صفت سے الگ ہوتی ہیں۔ دیکھئے انسان کبھی سمیع وبصیر تو ہوتا ہے مگر عالم نہیں ہوتا اور کبھی کبھار عالم ہوتا ہے مگر سمیع وبصیر نہیں ہوتا اور ہم خالص حیوان کو دیکھتے ہیں کہ اس کو سمع وبصر سے تو موصوف کیا جاتا ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ عالم ہیں۔

۱- الایضاح، ص ۲۶۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شیخ ابوالحسن زاغونیؒ نے ایک اور جگہ اعضاء و جوارح کی تردید میں لکھا ہے:

"فاما ما ذكرتموه من اثبات الالآت والآدوات والاعضاء فذلك أمر يعود الى كيفية الذات السميعة البصيرة لان الآلات والآدوات تنسب الى الذوات نسبة الجزء الى الكل فى البنية والكيفية وذلك ممتنع فى حق البارى لانه لا بنية لذاته تعرف ولا كيفية تعلم." (۱)

پس جو تم نے آلات اسباب اور اعضاء کے اثبات کا ذکر کیا ہے تو یہ ایک ایسا امر ہے جس کا رجع سمیع وبصیر ذات کی کیفیت کی طرف ہوتا ہے۔ کیونکہ آلات و اسباب کی نسبت ذوات کی طرف ایسی ہوتی ہے۔ جیسے جزء کی نسبت کل کی طرف ڈھانچے اور کیفیت میں ہوتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہے کیونکہ اس ذات کے لیے کوئی ڈھانچہ نہیں ہے۔ جسے پہچانا جا سکے، اور نہ کوئی کیفیت ہے۔ جسے جانا جا سکے۔

اس تحقیق سے اوپر درج شدہ بات واضح ہو گئی ہے۔

قاضی ابویعلیٰ کی عبارت

مگر قاضی ابویعلیٰؒ کی عبارت بھی زیر نظر رہے۔ تو لطف کا یہ نشہ دو آتشہ ہو جائے۔ وہ اسی مذکور حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اعلم أنه ليس المراد بالاشارة الى العضو والجارحة التى لا مدح فى اثباتها لان القديم سبحانه يستحيل عليه ذلك وانما المراد بذالك تحقيق السمع والبصر الذى فى اثباته المقصود ان الله عزوجل يرى المرئيات برويته ويسمع المسموعات بسمعه فاشار الى الأذن والعين تحقيقا للسمع والبصر لاجل انهما محل للسمع والبصر وقد يسمىٰ محل الشىء باسمه لما بينهما من المجاورة والقرب." (۲)

جان لو کہ اس حدیث میں اشارہ سے مراد عضو اور اس جارحہ کی طرف اشارہ مراد نہیں ہے جس کی اثبات میں کوئی مدح نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر یہ مستحیل ہیں بلکہ اس سے مراد اس سمع و بصر کی تحقیق ہے جس کے اثبات سے مقصود واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رویئت سے مرئیات

۱- الایضاح، ص ۲۶۶ ۲- ابطال التاویلات، ۲/ ۳۳۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دیکھتے ہیں۔ اور اپنی سمع سے مسموعات سنتے ہیں اس بنا پر انہوں نے سمع وبصر کی تحقیق کے لیے کان اور آنکھ کی طرف اشارہ کیا کیونکہ یہ دونوں سمع وبصر کے محل ہیں او کبھی کبھار چیز کے محل کو اس کے اسم سے مسمیٰ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے مابین قرب وجوار ہوتا ہے۔
آگے پھر وہی بات بیان کی ہے جو ہم نے شیخ ابوالحسنؒ سے نقل کی ہے ہم کہتے ہیں کہ اس بات کی تصریح کہ اللہ تعالیٰ سمع سے سنتے ہیں۔ ایک دوسری حدیث میں بہت وضاحت کے ساتھ وارد ہے فرمایا:

"یاایھاالناس أربعوا علیٰ انفسکم لیس تدعون أصم ولا غائبا انکم تدعون سمیعا قریبا." (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ آواز اونچی کرنے کی ضرورت تب پڑتی ہے جب مدعو بہرا ہو یا پھر دور ہو، اللہ تعالیٰ نہ تو بہرا ہے اور نہ دور ہے۔ تو پھر تم کیوں زور زور سے تکبیر کہتے ہو؟
"أصم" کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے "سمع" میں خلل اور ثقل ہو۔ تقریباً یہی بات ابن بطالؒ نے کی ہے:

"غرضه فی هذاالباب ان یرد علیٰ من یقول"ان معنی سمیع بصیر معنی علیم لاغیر لان کونه کذالك یوجب مساواته تعالیٰ للاعمیٰ والاصم الذی یعلم ان السمآء خضراء ولا یراها وان فی العالم صوا تا ولا یسمعها ولا شك ان من سمع الصوت وعلمه ورای خضرة السمآء وعلمها ادخل فی صفات الکمال ممن انفرد باحدی هاتین الصفتین." (۲)

امام بخاریؒ کا غرض اس باب کے قائم کرنے سے یہ ہے کہ ان لوگوں کے تردید کرے جو کہتے ہیں کہ سمیع وبصیر کا معنی صرف علیم ہونا ہے کیونکہ ان کا اس طرح ہونا ان کو اندھے، بہرے کے ساتھ مساوی قرار دینا لازم کرتا ہے۔ وہ اندھا جو یہ تو جانتا ہے کہ آسمان سبز ہے۔ مگر اسے دیکھتا نہیں، وہ بہرا جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں آوازیں ہیں مگر انہیں سنتا نہیں اس میں شک نہیں ہے کہ جو آواز بھی سنتا ہے اور علم بھی رکھتا ہے اور آسمان کو سبز دیکھتا ہے اور جانتا بھی ہے۔ یہ صفت کمال میں اس سے زیادہ دخیل ہے۔ جو ان دونوں میں سے ایک صفت میں متفرد ہو۔
اس تحقیق سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہوگئی ہے کہ جو بات محقق ہراسؒ نے کی ہے، وہی بات عام اکابر کی ہے۔

۱- بخاری ومسلم ۲- شرح البخاری، ۱۰، ۴۲۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

برراہ دیگران رفتن

یہاں یہ بات بھی لطف سے خالی نہیں ہے کہ صفات سمع وبصر میں معتزلہ تو اپنے راستے پر ٹھیک گامزن ہیں کہ دیگر صفات کی طرح ان کی بھی نفی کر رہے ہیں مگر اشاعرہ کو پتہ نہیں کیا ہو گیا ہے؟ کہ وہ ''بصر'' کے قائل ہیں۔مگر ''عین'' کے منکر ہیں۔شیخ سفارینیؒ فرماتے ہیں:

''وقد امتنعت المعتزلة والاشعرية من ان يقال لله تعالىٰ عين فأما المعتزلة فنفوا العين والبصر فهم علىٰ جادتهم وأما الاشعرية فنفوا صفة العين واثبتوا صفة البصر فيضعف ذلك علىٰ قولهم لانهم يوافقون علىٰ انه يبصر ببصر وانما امتنعوا عن تسميته عين لما استوحشوا من العين فى الشاهد فقالوا بالتاويلات ومن المفاسد قياس الغائب علىٰ الشاهد.''(۱)

معتزلہ اور اشاعرہ اس سے رک جاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''عین'' کا اثبات کریں۔معتزلہ ''عین'' اور ''بصر'' دونوں کو نفی کرتے ہیں۔وہ یہاں بھی اپنے راستے پر ٹھیک گامزن ہیں۔ مگر اشاعرہ صفت ''عین'' کی نفی کرتے ہیں۔اور صفت بصر کا اثبات کرتے ہیں۔تو یہ تفریق ان کے اصل پر ضعیف ہے۔کیونکہ وہ اس بات میں موافق ہیں کہ اللہ تعالیٰ بصر سے بصیر ہے مگر وہ انکو ''عین'' سے مسمّیٰ کرنے سے روگردانی کرتے ہیں۔کیونکہ وہ محسوسات میں عین سے وحشت محسوس کرتے ہیں۔اس لیے تاویلات کرتے رہتے ہیں اور فسادات میں سے یہ بھی ہے کہ غائب کو حاضر پر قیاس کیا جائے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ خود اشعریؒ کا یہ مسلک نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ان کی عبارتیں پیچھے نقل کی ہیں۔ابو الیسر بزدویؒ فرماتے ہیں:

''وأما اليد فنقول به كما قال الله تعالىٰ ولكن نقول صفته خاصة واما العين فبعض اهل السنة والجماعة اثبتوا العين وبه قال الاشعرى وبعضهم لم يثبتوا وكتاب الله يدل علىٰ الثبوت ولكن عينه ليست بجارحة بل هى صفة خاصة.'' (۲)

''ید'' کے صفت الٰہی ہونے کا ہم قول کرتے ہیں۔مگر ہم کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے۔''عین'' جو ہے تو اہل سنت والجماعت میں سے بعض اس کا اثبات کرتے ہیں۔یہی ابو

۱-لوامع الانوار،۱/۲۴۰ ۲-اصول الدین،ص ۳۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

الحسنؒ اشعری کا قول ہے اور بعض دیگر لوگ اس کا اثبات نہیں کرتے۔ کتاب اللہ بہر حال "عین" کے اثبات پر دلالت کر رہی ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کا "عین" اس کا جارحہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کا صفت خاصہ ہے۔

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ نے ادھر اشعری سے الگ راستہ اختیار کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکابر سے۔

اللہ تعالیٰ کا چہرہ

ڈاکٹر صاحب نے یہ عنوان قائم کیا ہے پھر اس کے تحت شیخ ابن عثیمینؒ کی ایک عبارت نقل کی ہے ہم اس عبارت کو دو ٹکڑوں میں لکھتے ہیں۔ تا کہ بات زیادہ وضاحت سے سامنے آ جائے۔ لکھتے ہیں:

"علامہ (ابن) عثیمینؒ عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

"والوجه معناه معلوم لكن كيفيته مجهولة لا نعلم كيف وجه الله كسائر صفاته من عقيدتنا اننا نثبت ان لله وجها حقيقة وناخذ من قوله ويبقى وجه ربك ونقول بان هذا الوجه لا يماثل اوجه المخلوقين بقوله تعالىٰ ليس كمثله شيء ونجهل كيفيه هذ االوجه." (۱)

"وجہ" یعنی چہرے کا معنیٰ معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ دیگر صفات کی طرح ہم اللہ کے چہرے کی کیفیت نہیں جانتے۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کو حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں اور ہم اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا ثبوت اس آیت سے لیتے ہیں "ويبقى وجه ربك." (اور باقی رہے گا تیرے ب کا چہرہ) اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ مخلوق کے چہروں کی طرح نہیں ہے کیونکہ فرمان الٰہی ہے "ليس كمثله شيء" (اس کی مثل کوئی شے نہیں) اور ہم اس کے چہرے کی کیفیت سے لاعلم ہیں۔

ہم اس حوالے سے ایک دو گزارشات احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

سب اس کے مقر ہیں

جو بات درج بالا عبارت میں مذکور ہے۔ اس کے تمام اہل سنت والجماعت مقر و معترف ہیں۔ ہم صرف چند اقوال پیش کرتے ہیں۔ حافظ ابن مندہؒ آیت کریمہ "وجوه يومئذناضرة الى ربها

۱۔ سلفی عقائد، ص ۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ناظرۃ" (القیامۃ) پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

"ومعنی وجه الله عزوجل ھاھنا علیٰ وجھین احدھما وجه حقیقة والآخر بمعنی الثواب فاما الذی ھو بمعنی الوجه فی الحقیقة ماجاء عن النبی علیه الصلوٰة والسلام فی حدیث ابی موسیٰ، وصھیب وغیرھم مما ذکروا فیه الوجه وسوال النبی علیه الصلوٰة والسلام بوجھه جل وعز واستعاذته بوجه الله وسواله النظر الی وجھه جل و عز وقوله لا یسأل بوجه الله وقوله اضاء ت السموات بنور وجه الله واذا رضی الله عن قوم اقبل علیھم بوجھه جل وعز وکذالك قول الله جل و عز(الی ربھا ناظرة)وقول الائمة بمعنی الی الوجه حقیقة الذی وعدالله جل و عز ورسوله الاولیاء وبشرابه المؤمنین بأن ینظروا الی وجه ربھم عزوجل."(۱)

وجہ اللہ کا معنی یہاں دو طریقوں پر وارد ہے ایک وہ ہے جس سے حقیقۃ وجہ مراد ہو۔ دوسرا وہ ہے جس سے ثواب مراد ہو پس وہ جو فی الحقیقت بمعنی وجہ ہے۔ وہ وہ ہے جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سیدنا ابوموسیٰ اور سیدنا صہیب وغیرہ کی روایات میں مروی ہے اور جس میں "وجہ" کا ذکر ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالیٰ کے "وجہ" کے ذریعے سوال کرنا اور اللہ تعالیٰ کے وجہ کے ذریعے پناہ مانگنا اور ان کے وجہ کی طرف نظر کرنے کا سوال کرنا اور اس کا یہ قول کہ اللہ کے "وجہ" کے ذریعے سوال نہیں کیا جاتا اور یہ قول کہ آسمان اللہ تعالیٰ کے "وجہ" کے نور سے روشن ہو گئے اور جب اللہ تعالیٰ کسی قوم سے راضی ہو جاتا ہے تو ان پر اپنے وجہ سے متوجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان (الی ربھا ناظرة) اور ائمہ کرام کا قول بھی "وجہ" کے معنی میں حقیقتاً ہے۔ وہ "وجہ" جس کا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے اپنے اولیاء سے دکھانے کا وعدہ کیا ہے اور مؤمنون کو اس کی خوشخبری دی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اپنے رب کے "وجہ" کو دیکھیں گے۔

اسی طرح ابوبکر بیہقی نے ایک باب "باب ذکر آیات واخبار وردت فی اثبات صفة الوجه والیدین والعین" قائم کیا ہے۔ اس کے تحت انہوں نے لکھا ہے:

"وھذہ صفات طریق اثباتھا السمع فنثبتھا لورود خبر الصادق بھا ولانکیفھا قال الله تبارك و تعالیٰ "ویبقی وجه ربك ذوالجلال

۱۔ الرد علی الجہمیہ ص ۱۰۲، ۱۰۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والاکرام." (الرحمن :۲۷) فاضاف الوجه الی الذات واضاف النعت الی الوجه فقال "ذوالجلال والاکرام" ولوکان ذکر الوجه صلة ولم یکن للذات صفةلقال"ذی الجلال والاکرام " فلما قال "ذوالجلال والاکرام" علمنا انه نعت للوجه وهذه صفة للذات." (۱)

یہ صفات ان کے اثبات کا طریقہ سمع (شرع) ہے۔ہم ان کا اثبات کرتے ہیں اس لیے کہ اس پر صادق کی خبر وارد ہے۔لیکن ہم اس کی تکییف نہیں کرتے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں ''صرف تیرے رب کا چہرہ جو عظمت اور احسان والا ہے، باقی رہ جائے گا۔'' (الرحمٰن: ۲۷) وجہ کو ذات کی طرف منسوب کیا اور صفت کو وجہ کی طرف منسوب کیا اور فرمایا ''ذوالجلال والاکرام'' اگر وجہ کا ذکر زائد ہوتا۔وہ ذات کے لیے صفت نہ ہوتا، تو پھر (چاہیے تھا کہ) فرماتے ''ذی الجلال والاکرام'' یعنی جری حالت میں لیکن جب ''ذوالجلال والاکرام'' کو رفعی حالت میں فرمایا۔تو ہم جان گئے کہ وہ ''وجہ'' کی صفت ہے اور یہ پھر ذات کی صفت ہے۔

اور شیخ المحدثین ابن خزیمہ ؒ لکھتے ہیں:

"فنحن وجمیع علماء نا من أهل الحجاز وتهامة والیمن والعراق والشام ومصر مذهبنا انانثبت لله ما اثبته الله لنفسه نقر بذالك بالسنتنا ونصدق ذلك بقلوبنا من غیر ان نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقین عزربنا عن ان یشبه بالمخلوقین وجل ربنا عن مقالة المعطلین." (۲)

ہم اور ہمارے علماء جو نجد، تھامہ، یمن، عراق، شام، مصر کے رہنے والے ہیں۔ہم سب کا مذہب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے وہ تمام صفات ثابت کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت کی ہیں ہم اپنی زبانوں سے اس بات کا اقرار کرتے ہیں اور دلوں سے اس بات کی تصدیق کرتے ہیں۔اس کے بغیر کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کو مخلوق میں سے کسی چہرے کے ساتھ اس کو تشبیہ دیدیں۔ ہمارا رب اس سے بہت منزہ ہے کہ مخلوق کے ساتھ اس کو مشابہ قرار دیا جائے اور ہمارا رب بہت برتر ہے۔معطلہ گروہ کی باتوں سے۔

ان عبارات سے یہ بات منقح ہوگئی کہ محقق ہراسؒ نے جو بات کہی ہے وہی بات دیگر محققین نے بھی لکھی ہے۔وہ اس میں متفرد نہیں ہے۔

۱-الاعتقاد،ص ۷۸ ۲-التوحید،ص ۳۲،الحجہ،۱/۱۱۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تماثل کا شبہہ

کیا ہر مشابہت مماثلت ہے؟

ہم یہاں مختصر طور پر ایک بات نقل کرتے ہیں کہ ہر مشابہت سے مماثلت لازم نہیں آتی۔ بعض لوگ بلا وجہ آسمان کو سر پر اٹھا لیتے ہیں۔ ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں کہ اتفاق دو چیزوں میں اسماء سے لازم نہیں آتی۔ بلکہ دونوں کی حقیقت کے مشابہت سے لازم آتی ہے۔ پھر تحریر کرتے ہیں:

"الاتریٰ ان وصف الباری عزوجل بانه موجود وصف الانسان بذالك لایوجب تشابها بینهما وانکان قداتفقافی حقیقة الموجود ولو وجب تشابههما بذالك لوجب تشابه السوادوالبیاض بکونهما موجودین فلما لم یجب بذالك بینهما تشابها وان کانا قد اتفقا فی حقیقة الموجود لم یجب ان یوصف الباری عزوجل بانه حی عالم قادر ووصف الانسان بذالك تشابههما وان اتفقا حقیقة ذلك." (۱)

کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کا موجود ہونے سے موصوف ہونا اور انسان کا اس سے موصوف ہونا، ان دونوں کے درمیان تشابہ کو واجب نہیں کرتا۔ اگرچہ موجود ہونے کی حقیقت میں دونوں متفق ہیں۔ اگر اس سے دونوں کی مشابہت لازم آجائے تو پھر سواد و بیاض کا تشابہ بھی اس بنا پر لازم آئے گا کہ دونوں موجود ہیں مگر جب اس بنا پر دونوں کے درمیان تشابہ واجب نہیں ہوا ہے۔ اگرچہ دونوں موجود ہونے کی حقیقت میں شریک ہیں تو پھر باری تعالیٰ کو زندہ، عالم، قادر ہونے سے موصوف کرنے اور انسان کو انہی صفات سے موصوف کرنے سے ان دونوں کا تشابہ لازم نہیں آتا۔ اگرچہ اس کی حقیقت میں شریک ہیں۔

قریب قریب یہی بات ابوحامد غزالیؒ نے بھی لکھی ہے:

"ومن قال ان السواد عرض موجود وهولون والبیاض عرض موجود وهو لون لایکون مشبّها السواد بالبیاض فان الاشتراك فی اللونیة

۱۔ رسالۃ اُھل ثغر، ص ۱۳۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والعرضية والوجودية لايكون تشبيها بينهما فان هذه اوصاف تعمها والموجودات كلها مشتركه فى الوجود العام ولا تماثل بينهما ولذالك لا تماثل بين السوَاد والبياض مع اشتراكهما فى اللونية والعرضية والوجودية." (۱)

جو شخص کہتا ہے کہ یہ سواد ایک عرض ہے جو موجود ہے۔ اور رنگ ہے اور بیاض بھی ایک عرض ہے جو موجود ہے اور رنگ ہے۔ تو وہ شخص سواد کو بیاض کے ساتھ مشابہ نہیں قرار دیتا۔ کیونکہ لونیت، عرضیت اور وجودیت میں اشتراک ان دونوں کے درمیان تشبیہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ یہ اوصاف ہیں، جو ان میں عام ہیں۔ موجودات تمام وجود عام میں مشترک ہیں لیکن ان کے درمیان تماثل نہیں ہے۔ اسی لیے سواد اور بیاض کے درمیان لونیت، عرضیت اور وجودیت میں اشتراک کے باوجود تماثل نہیں ہے۔ یہ بات ہم پہلے کہیں لکھ چکے ہیں کہ مماثلت یا تمام صفات میں اشتراک کا نام ہے یا پھر اخص الاوصاف میں اشتراک کا نام ہے۔ یہاں دونوں میں سے ایک بھی موجود نہیں ہے۔

پہلا قول اشعریؒ کا ہے دوسرا بعض اہل کلام کا ہے۔ پہلے قول کو صاحب بدایہ صابونیؒ نے بھی اختیار کیا ہے:

"وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتىٰ لو اختلفا فى وصف واحد انتفى المماثلة." (۲)

یہی بات ہمارے بعض اکابر نے کی ہے۔ محدث محمد فاخرؒ الہ آبادی المتوفی ۱۱۶۴ھ نے لکھا ہے کہ "اللہ کا فرمان لیس کمثلہ شیء اس کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ مماثلت یا جمیع وجود سے مراد ہے جس طرح اہل سنت کا مذہب ہے یا پھر اخص اوصاف میں جس طرح معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس مماثلت کی دونوں صورتیں ناپید ہیں۔" (۳)

افسوس کہ اصل فارسی عبارت نہیں مل سکی۔ ورنہ اس کا اور لطف ہوتا بعض لوگوں نے اشعریؒ کے قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ اس کا مقصود "المساوۃ من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلۃ" ہے۔ بعض شارحینؒ نے اس پر لکھا ہے کہ

"ولا يخفى انه لا مماثلة بين الحق والخلق علىٰ كل من هذه التعريفات

۱- المفنون، ص ۸۵   ۲- شرح العقائد، ص ۱۲۹

۳- رسالہ نجاتیہ، ص ۵۲، ۵۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فانه وان وقع الاشتراك فی بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فلا مساواة." (۱)

اور مخفی نہ رہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان مماثلت ان تمام تعریفات کی رو سے ادھر درست نہیں ہے۔ اگر چہ اشتراک بعض صفات میں واقع ہوا ہے، جیسے علم۔ لیکن اللہ تعالیٰ بہت اعلیٰ و برتر ہیں لہٰذا مساوات نہیں ہے۔

یہاں ہم نے چند اشارات کیے ہیں۔ بحث آخری حصے میں ہوگی۔

غلط فہمی کا ازالہ

بعض لوگ تاویل کو ثابت کرنے کے لیے قرآن کی ایک آیت کا سہارا لیتے ہیں۔ ہم ذرا سی وضاحت اس کی بھی کرتے ہیں۔ قرآن مجید کی آیت ہے "فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم (البقرۃ:۱۱۵) اس آیت کی تفسیر میں بعض اکابر سے یہ وارد ہے کہ اس آیت میں "وجہ" سے مراد "قبلہ" ہے۔ ابوبکر بیہقیؒ نے امام الشافعیؒ سے اس کی تفسیر میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ "فثم الوجه الذی وجهكم الله الیه." (۲) اور مجاہد بن جبرؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا "قال قبلة فاینما كنت فی شرق او غرب فلا توجهن الا الیها." (۳)

ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی تفسیر تو بطور وجادہ وارد ہے۔ البتہ مجاہدؒ کی روایت متصل اور صحیح ہے۔ قتادہؒ وغیرہ سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ ہمارے نزدیک اس آیت میں یہی بات صحیح ہے کہ اس سے مراد "قبلہ" ہے۔ سیاق و سباق کا بھی یہی تقاضا ہے۔ یہ آیت صفات الٰہی سے متعلق نہیں ہے۔ بعض اکابر جیسے امام ابن خزیمہؒ، حافظ ابن القیمؒ اور شیخ ابن عثیمینؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ آیت بھی آیات الصفات میں سے ہے۔ بلکہ حافظؒ نے تو اس پر مفصل بحث بھی کی ہے اور کہا ہے کہ

"علیٰ ان الصحیح فی قوله "فثم وجه الله" انه كسائر الایات التی ذكر فیها الوجه." (٤)

لیکن پورے مبحث کو غور و تامل سے پڑھنے کے بعد ہماری رائے یہ بنی ہے کہ اس آیت میں "وجہ اللہ" سے مراد "قبلہ" ہے۔ جیسا کہ ائمہ تفسیر نے تصریح کی ہے۔ ہم نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی تفسیر کے

۱- النبر اس، ص ۱۸۹
۲- الاسماء والصفات، ص ۴۰۰
۳- ایضاً
۴- مختصر الصواعق، ۳/۱۰/۱۷۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حوالے سے بات واضح کی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ مناظرہ کے دوران میں نے کہا، کہ میں اپنے ہر مخالف کو چیلنج کرتا ہوں کہ وہ تین سال میں ایک حرف بھی سلف طیب سے تاویل کا ثابت کر کے دکھائیں۔ اگر اس نے ثبوت پیش کر دیا تو میں اس کا غلبہ مان لوں گا۔ تو مخالفین نے کتابوں کو تلاش کیا اور ابوبکر بیہقیؒ کی کتاب لیکر آئے۔ تو ان کے ایک بڑے نے کہا کہ میں سلف سے تاویل کا ثبوت لیکر آیا ہوں۔ میں نے کہا کہ شاید آپ اس آیت کی تفسیر کا ارداہ کرتے ہیں "فاینما تولوا فثم وجه الله." (البقرہ:۱۱۵) تو میں نے کہا کہ اس سے مراد "قبلہ" ہے۔ پس اس نے کہا کہ اس آیت کی تاویل سلف میں سے مجاہدؒ بن جبر اور شافعیؒ نے کی ہے۔ مگر یہ سوال مجھ پر وارد نہیں تھا کیونکہ یہ ان آیات میں سے نہیں تھی جن پر ان کا میرے ساتھ مناظرہ قائم تھا۔ وہ تو صفت "وجہ" تھی اس کو انہوں نے ثابت نہیں کیا۔ مگر اس کو انہوں نے من حیث الجملہ طلب کیا تھا۔ میرا کلام تو مقید تھا۔ جیسا کہ جوابات سے معلوم ہے تو میں نے ان کے احقاق کو اس مقام میں نہیں پایا۔ بلکہ میں نے کہا:

"هذه الاية ليست من آيات الصفات اصلا ولا تندرج في عموم قول من يقول لا تؤول آيات الصفات فقال اليس فيها ذكر الوجه؟ فلما قلت المراد بها قبلة الله قال اليست هذه من آيات الصفات قلت لا ليست من موارد النزاع فانى انما اسلم ان المراد بالوجه هنا القبلة فان الوجه هو الجهة في لغة العرب يقال قصدت هذا الوجه وسافرت الى هذا الوجه اى الىٰ هذه الجهة." (۱)

کہ یہ آیت آیات الصفات میں سے بالکل نہیں ہے اور جو لوگ تاویل کی نفی کرتے ہیں ان کے قول کے عموم میں یہ آیت درج نہیں ہے تو اس شخص نے کہا، کیا اس میں "وجہ" کا ذکر نہیں ہے؟ جب میں نے کہا کہ اس سے مراد "قبلہ" ہے تو اس نے کہا کیا یہ آیت آیات الصفات میں سے نہیں ہے؟ میں نے کہا نہیں یہ نزاع کے موارد میں سے نہیں ہے اور میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ مراد "وجہ" سے یہاں "قبلہ" ہے کیونکہ "وجہ" کا مطلب لغت عرب میں "جہت" ہے کہا جاتا ہے میں نے اس "وجہ" کا قصد کیا۔ اور میں نے اس "وجہ" کی طرف سفر کیا۔ یعنی اس "جہت" کی طرف۔

www.kitabosunnat.com

دوسری جگہ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ا۔ مجموع الفتاویٰ، ۶/۱۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

”قد قال مجاهد والشافعي يعني قبلة الله فقلت نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق وليست هذه الاية من آيات الصفات ومن عدهافي الصفات فقد غلط كما فعل طائفة فان سياق الكلام يدل علىٰ المراد حيث قال ”ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله“ والمشرق والمغرب الجهات.“ (۱)

اس نے کہا کہ مجاھد بن جبر اور شافعی نے کہا ہے کہ ”وجہ اللہ“ سے قبلۃ اللہ مراد ہے۔ میں نے کہا ہاں یہ تفسیر مجاہدؒ اور شافعیؒ سے اور دیگر سے وارد ہے اور یہ حق بھی ہے۔ مگر یہ آیت آیات الصفات میں سے نہیں ہے۔ جس نے اس آیت کو آیات الصفات میں شمار کیا ہے۔ اس نے غلطی کی ہے جیسا کہ ایک گروہ نے یہ غلطی کی ہے۔ کیونکہ سیاق کلام مراد آیت پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”اللہ ہی کے لیے ہے مشرق و مغرب تم جدھر سے بھی منہ کرو ادھر اللہ تعالیٰ کا قبلہ ہے۔“ مشرق و مغرب تو جھات ہیں۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے اس آیت میں ”وجہ اللہ“ کی تاویل کو صفات کی تاویل کا ذریعہ بنایا ہے۔ انہوں نے غلطی کی ہے۔ یہ آیت سرے سے آیات صفات کے قبیل میں سے نہیں ہے۔ ہم اس کا وہی مفہوم مراد لیتے ہیں۔ جو سلف طیب نے متعین کیا ہے۔

اس باب میں ایک اصول ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ ہم اس آیت کی تاویل کریں گے۔ جس کی سلف نے تاویل کی ہے۔ الحمد للہ کہ سلف میں سے کسی نے آیات الصفات کی تاویل نہیں کی ہے اور ہم ان کا اتباع کرتے ہیں، ان کی تاویل کو دوسری تاویلات کے لیے سیڑھی نہیں بنائیں گے۔

”ولا نؤول الا ما اوله السلف ونتبعهم فيما كانوا عليه فان اولوا اولنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تاويلهم لشيء سلما لتاويل غيره.“ (۲)

امید ہے کہ بات واضح ہو گئی ہو گی۔ لیکن ایک بات یہ بھی سن لیجیے کہ امام طبریؒ نے اس قول کے مقابل میں ایک اور قول بھی پیش کیا ہے کہ بعض لوگ ”وجہ اللہ“ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد لیتے ہیں اور بعض دیگر لوگ ”وجہ اللہ“ سے اللہ تعالیٰ کی صفات مراد لیتے ہیں مگر ان کو متعین نہیں کیا جا سکا ہے اور نہ ان کے اقوال کو بالسند نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر معروف لوگوں کے اقوال ہیں جو لائق اعتبار نہیں ہیں۔ ورنہ ان کو متعین کرنے اور ان کے اقوال کو بسند نقل کرتے اور مبرہن و مدلل کرتے۔

۱- مجموع الفتاویٰ، ۳۰/۱۲۴ ۲- روح المعانی، ۴/۱۶۸

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر صاحب کی جہمیت

ڈاکٹر صاحب تو جیسا کہ ہم نے بار بار لکھا ہے جہمیہ فرقے کے رکن رکین ہیں۔ اس لیے لکھتے ہیں:

"رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے یہ الفاظ "لاتحزن ان الله معنا." (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول "ان معی ربی سیهدینی." (میرا رب میرے ساتھ ہے وہ مجھے راہ بتائے گا) یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرائن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورہ حدید کی آیت "وهو معكم اينما كنتم." (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنیٰ ہی لیے جائیں گے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔"(۱)

جناب ڈاکٹر صاحب نے سورہ بقرہ کی درج بالا آیت فاينما تولو فثم وجه الله میں جہمیت کے اثبات کے لیے عجیب راستہ اختیار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"آٹھواں تعلق۔ جب آپ خیالی یا بادشاہی مسجد کو پیدا کرتے ہیں۔ تو جہاں آپ ہوتے ہیں کیا بادشاہی مسجد بھی وہیں نہیں ہوتی جب ایسا ہے تو خدا نے جب عالم کو پیدا کیا اور خدا اس کا خالق اور وہ اس کا مخلوق ہے۔ تو اس کے بعد یہ سوال کتنا بے معنی ہو جاتا ہے کہ عالم کہاں ہیں اور خدا کہاں ہیں؟ جب قرآن میں فرمایا گیا ہو "هو معكم اين ما كنتم" تو لوگوں کو تعجب ہوا کہ جہاں ہم ہوتے ہیں وہاں خدا کس طرح ہو سکتا ہے۔ لیکن لوگ اپنی ذہنی تخلیق کے متعلق نہیں سوچتے کہ جہاں وہ ہوتے ہیں وہی ان کی تخلیق بھی ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ اگر آدمی اپنی ذہنی مخلوقات کے متعلق غور کرے تو کیا اپنے آپ کو ان کے نیچے یا اوپر یا کسی اور سمت میں پاتا ہے؟ یقیناً خالق و مخلوق میں کوئی ایسی سمتی نسبت نہیں ہوتی۔ پھر کیا ہوا اگر قرآن میں اعلان کیا گیا۔ اینما تولوا فثم وجه الله 'یعنی جدھر تم رخ کرو گے وہیں خدا ہے۔"(۲)

ڈاکٹر صاحب نے شاید نہیں سوچا کہ "لیکن لوگ اپنی ذہنی تخلیق...... والے فقرے کی زد کن ہستیوں پر پڑتی ہے؟ قرآن نے خدا کے استویٰ علی العرش کی بات کی ہے۔ اس کے بارے میں کیا خیال ہے؟ نبی علیہ السلام نے ایک لونڈی سے سوال کیا کہ "این اللہ؟ ان کے بارے میں کیا خیال ہے؟ پھر لونڈی کے قول کی تصدیق بھی کی۔ جناب نے اس آیت میں نہ مؤلین کا راستہ اپنایا، اور نہ ہی سلفیوں کا، بلکہ جہمیت کے نقش

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۸۵ ۲۔ اسلامی عقائد، ص ۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قدم کی پیروی کی مگر اسی آیت کی تفسیر میں ایک عظیم محدث اور مفسر نے امام طبریؒ کے منقول قول پر جرح کرتے ہوئے لکھا کہ

"وفي قوله وانه تعالىٰ لا يخلو منه مكان ان أراد علمه تعالىٰ فصحيح فان علمه تعالىٰ محيط بجميع المعلومات واما ذاته تعالىٰ فلا تكون محصورة في شيء من خلقه تعالىٰ من ذلك علوا كبيرا." (۱)

اس قائل کے اس قول میں "کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی مکان خالی نہیں ہے" اگر اس نے اس سے اللہ تعالیٰ کے علم کا ارادہ کیا ہے تو یہ بات صحیح ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم تمام معلومات پر محیط ہے۔ باقی رہی ان کی ذات تو ان کی مخلوقات میں سے کسی چیز میں محصور نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے بہت برتر اور بلند ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے نہیں ہے جیسا کہ جہمیہ سمجھ رہے ہیں۔

دوسرا حصہ عبارت کا

جناب ڈاکٹر صاحب نقل کرتے ہیں:

"وهو من الصفات الذاتية الخبرية التى مسماها بالنسبة الينا ابعاض و اجزاء ولا نقول من الصفات الذاتية المعنوية ولو قلنا بذالك لكنا نوافق من تاؤله تحريفا، ولا نقول انها بعض من الله اوجزء من الله لان ذلك يوهم نقصا لله سبحانه وتعالىٰ." (۲)

چہرہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ خبریہ میں سے ہے جن کے مسمیٰ و معنیٰ ہمارے اعتبار سے ابعاض و اجزاء ہیں۔ ہم ان کو صفات ذاتیہ معنویہ نہیں کہتے۔ کیونکہ اس صورت میں ہماری موافقت ان لوگوں کے ساتھ ہو جائے گی جو تحریفانہ تاویل کرتے ہیں۔ اور ہم ان کو اللہ (کی ذات) کا بعض حصہ اور جزو بھی نہیں کہتے۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے بارے میں نقص وکمی کا وہم ہوتا ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ کی اس عبارت پر ہم نے بہت سوچا اس کا حاصل ہم بعد میں بیان کریں گے۔ اس وقت یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ شیخ ابن عثیمینؒ کی یہ عبارت اس عبارت کے بالکل متضاد ہے جو ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے ص ۸۲، ۸۳ پر شرح نونیہ سے نقل کی ہے۔ اس طرح ص ۸۶ کی عبارت بھی اس کے مخالف

۱۔ تفسیر القرآن لابن کثیرؒ، ۱/۳۰۵ ۲۔ سلفی عقائد ص ۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔مگر جناب ڈاکٹر صاحب کو اس کا احساس ہی نہیں ہوا، اس لیے سب پر صاد کیا ہے۔اور حقیقت بھی یہی ہے کہ معترض اندھے کے حکم میں ہوتا ہے۔

عبارت بالا کا مطلب

اشاعرہ اور ان کے موافق لوگ صفات سبعہ کو صفات معنویہ کا نام دیتے ہیں کیونکہ وہ معنیٰ پر دال ہوتے ہیں۔مگر وہ صفات خبریہ کی بھی تاویل کرتے ہیں اور ان کو صفات سبعہ کی طرف پھیرتے ہیں۔گویا ان کو بھی صفات معنویہ بناتے ہیں۔شیخ ابن عثیمین رحمہ اللہ نے اس لیے یہ بات فرمائی کہ

”ولا نقول من الصفات الذاتية المعنوية ولو قلنا بذالك لكنا نوافق من تاوله تحريفا“

اب ان کی ایک عبارتیں ملاحظہ ہوں۔شیخ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اذن الصفات الذاتية تنقسم الى معنوية والى خبرية فالسمع والبصر والعلم والقدرة وما اشبه ذلك كلها تدل علىٰ معنى فهى معنوية واليد والوجه والعين والرجل والساق وما اشبهها هذه صفات ذاتية لانها لازمة للذات خبرية لانها جاء ت عن طريق الخبر.“ (۱)

صفات ذاتیہ دو قسموں کی طرف منقسم ہے۔ایک معنوی اور ایک خبری۔سمع، بصر، علم، قدرت اور جو ان صفات کے مشابہ ہیں۔یہ سب معنیٰ پر دلیل ہوتے ہیں۔اس لیے یہ صفات معنوی ہیں۔وجہ، عین، رجل، ساق اور جو ان صفات کے مشابہ ہیں۔وہ بھی ذاتی صفات ہیں کیونکہ یہ ذات کے ساتھ لازم ہیں۔خبری اس لیے ہیں کہ بطریق خبر وارد ہیں۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”ثم الصفات الثبتوية تنقسم الى قسمين صفات معنوية تدل علىٰ معنى وصفات خبرية جاء بها الخبر ولكنها لا تدل علىٰ معنى كما يدل عليه القسم الاول ولنا ان نقول هى التى نظيرها فينا ابعاض واجزاء فهذه نسميها الصفات الخبرية لان العقل لا يدل عليها فلم يثبتها الا مجرد الخبر ولانها ليست معنى من المعانى ولذالك الذين فسروها بمعنى من

۱۔شرح القواعد، ص ۱۷۰

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

المعانی اخطوٴ و ضلوا فالذین قالوا ان الید ھی القدرۃ و الوجہ ھو الذات وما اشبہ ذلک ھؤلاء اخطوٴ بلا شک." (۱)

پھر صفات ثبوتی دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم صفات معنوی ہیں جو معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں اور دوسری قسم صفات خبری ہیں جو بطریق خبر وارد ہیں۔ مگر کسی معنیٰ پر دلالت نہیں کرتے، جیسے قسم اول اس پر دلالت کرتی ہے۔ ہمارے لیے یہ کہنا درست ہے کہ یہ وہ صفات ہیں جن کی نظیر ہم میں اجزاء و ابعاض ہیں۔ ان کو ہم صفات معنویہ سے مسمیٰ کرتے ہیں۔ اس لیے کہ عقل اس پر دلالت نہیں کرتی۔ ان کو صرف خبر نے ہی ثابت کیا ہے کیونکہ یہ معانی میں سے کوئی معنی نہیں۔ اس وجہ سے جن لوگوں نے ان صفات کی تفسیر معانی میں سے ایک معنیٰ کے ذریعے کی ہے۔ انہوں نے خطاء کا ارتکاب کیا ہے اور گمراہ ہو گئے ہیں۔ پس جن لوگوں نے "ید" کی تعبیر قدرت اور "وجہ" کی تعبیر ذات سے کی ہے۔ اور ایسے ہی دیگر صفات کی بھی۔ یہ لوگ بے شک وشبہ خطا کار ہیں۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"ثم قسموھا الی معنویۃ و خبریۃ فما کان نظیر مسماہ ابعاضا لنا سموہ خبریۃ وما کان دالا علیٰ معنیٰ سموہ معنویۃ فالسمع صفۃ ذاتیۃ معنویۃ والید صفۃ ذاتیۃ خبریہ ولم یقولوا معنویۃ لانہ لو قالوا معنویۃ عادوا الی تاویل الاشاعرۃ و شبھھا." (۲)

پھر لوگوں نے ان کو صفات معنویہ اور صفات خبری میں تقسیم کیا ہے۔ پس جن کی نظیر کا مسمیٰ ہم میں ابعاض و اجزاء ہیں۔ ان کو انہوں نے صفات خبریہ کا نام دیا ہے اور جو کسی معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کا نام انہوں نے صفات معنویہ قرار دیا ہے۔ پس "سمع" صفت ذاتی معنوی ہے اور "ید" صفت ذاتی خبری ہے۔ ان لوگوں نے ادھر معنوی نہیں کہا۔ کیونکہ اگر وہ معنوی کا لفظ رکھتے تو پھر تاویل اشاعرہ اور ان کے مشابہ لوگوں کی طرف واپس ہوتے۔

خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے یہاں یہ بات اس لیے لکھی ہے کہ اگر وہ معنویہ کا لفظ رکھتے، تو لوگ پھر شبہات میں پڑتے کہ یہ بھی اشاعرہ کی طرح خبری صفات کو معنوی صفات کی طرف پھیرتے ہیں۔ مگر یہ تو عین ضلالت ہے جو شیخ سے ہرگز متوقع نہیں ہے۔

۱- شرح القواعد ص ۱۴۷ ۲- ایضاً ص ۱۶۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قول جزئیت موجب نقص

جزئیت اور بعضیت کا قول کرنا اللہ تعالیٰ کی شان میں موجب نقص وعیب ہے۔ دو وجوہات کی بنا پر۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جزئیت اور بعضیت کا ذکر بطور اسم صفت الٰہی مذکور نہیں ہے۔ اپنی طرف سے صفات کو یہ نام دینا شرعا درست نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ حصص کے معنیٰ کا مشعر ہے۔ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مختلف حصوں پر مشتمل ہے اور یہ ایہام قطعاً صحیح نہیں ہے۔ شیخ ابن عثیمین صان اللہ قدرہ نے یہی بات آگے شرح میں لکھی ہے کہ

"فالعين منا بعض من الوجه والوجه بعض من الجسم لكنهابالنسبة لله لايجوز ان نقول انها بعض من الله لانه سبق ان هذا اللفظ لم يرد وانه يقتضى التجزئة فى الخالق وان البعض اوالجزء هوالذى يجوز بقاء الكل بفقده ويجوز ان يفقد وصفات الله لايجوز ان تفقد ابدا بل هى باقية."(۱)

آنکھ انسان کے چہرہ کا ایک حصہ ہے اور چہرہ اس کے جسم کا ایک حصہ ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قرآن وحدیث میں اس طرح کے الفاظ یعنی حصہ، جزو اور بعض وارد نہیں ہوئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسکو اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ کہنا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (کی ذات) کے حصے ہوسکیں۔ حالانکہ بعض یا جزو وہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو۔ اور جو مفقود بھی ہوسکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہوسکتی بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہیں۔

گویا شیخ ابن عثیمین رحمہ اللہ نے تین باتیں عرض کی ہیں۔ دو اوپر مذکور ہوئیں۔ تیسری جواز مفارقت کی بات ہے جو کل اور جزء کے درمیان جائز ہے۔ شیخ مرحوم نے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ

"واما القول بان اثبات اليد يستلزم التبعيض فى الخالق فهذا نحتاج فيه الى تفصيل فنقول لايمكن ان نطلق على شيء من صفات الله انها بعض لان البعض ماجاز ان يفارق الكل وصفات الله عزوجل لازمة ازلية ابدية

۱۔ شرح الواسطیۃ ص ۲۶۲، ۲۶۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

...... وهذا شيء معلوم بالمعقول فلا تلزمونا بشيء نحن لا نعترف به وانتم كذالك لا تعترفون به وانما تذكرون ذلك على سبيل الالزام." (۱)

اس عبارت کا ترجمہ پہلے کہیں گزر گیا ہے۔ اس لیے دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

اسی کے قریب قریب بات شیخ ابن مندہؒ نے کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"ان الاخبار في صفات الله عزوجل جاء ت متواترة عن نبي الله عليه السلام موافقة لكتاب الله عزوجل نقلها الخلف عن السلف قرنا بعد قرن من لدن الصحابة والتابعين الى عصرنا هذا علىٰ سبيل اثبات الصفات لله عزوجل والمعرفة والايمان به والتسليم لما اخبرالله عزوجل به في تنزيله وبينه الرسول عن كتابه، مع اجتناب التاويل والجحود وترك التمثيل والتكييف وانه عزوجل ازلي بصفاته التي وصف بهانفسه ووصفه الرسول عليه السلام غير زائلة عنه ولا كائنة دونه فمن جحد صفة من صفاته بعد الثبوت كان بذالك جاحدا." (۲)

اخبار اللہ تعالیٰ کے صفات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متواتر وارد ہیں اور اللہ تعالیٰ کی کتاب کے موافق بھی ہیں۔ خلف نے اسے سلف سے صدی بصدی نقل کیے ہیں۔ صحابہ کرام اور تابعین عظام کے دور سے لیکر ہمارے اس زمانے تک، یہ نقل اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات کے اور معرفت کے طور پر تھا۔ اس پر ایمان رکھنے کے ساتھ اور اس قول کو تسلیم کرنے کے ساتھ جس کی خبر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دی ہے اور اس کو اس کے رسول علیہ السلام نے کتاب میں بیان کیا ہے۔ تاویل اور جحود سے اجتناب کے ساتھ اور تمثیل وتکییف کو ترک کرتے ہوئے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ جن سے خود انہوں نے اپنی توصیف کی ہے۔ یا اس کے رسول علیہ السلام نے ان کی توصیف کی ہے۔ ازل سے قائم ہیں یہ صفات ان سے زائل نہیں ہوتیں۔ نہ ان کے بغیر قائم ہوتے ہیں۔ پس جس شخص نے ان کی صفات میں سے کسی صفت کے ثبوت کے بعد انکار کیا۔ تو وہ بس (دین کا) منکر ہے۔

آگے ایک زبردست بات لکھتے ہیں:

"ومن زعم انها محدثة لم تكن ثم كانت علىٰ اى معنى تاوله دخل في

۱- شرح السفارینہ، ص ۲٦٦ ۲- التوحید، ص ۴۴۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حكم التشبيه." (۱)

جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات محدث ہیں۔ پہلے نہیں تھیں پھر موجود ہو گئیں پھر اس بات کی جیسے بھی وہ تعبیر کرے، تو وہ شخص تشبیہ کے حکم میں داخل ہو گیا ہے۔

اب کوئی اللہ کا بندہ غور و فکر کے ساتھ ابن مندہؒ کی اس عبارت کو ملاحظہ کریں تو وہ حقیقت حال کو سمجھ جائیں گے۔

۱- ایک بات یہ ہے کہ یہ احادیث متواتر ہیں۔

۲- دوسری بات یہ ہے کی کہ یہ اخبار و احادیث قرآن مجید کے مطابق ہیں۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ خلف نے سلف سے صفات الٰہی مان کر اسے نقل کیا۔

۴- چوتھی بات یہ کی ہے کہ سلف نے اس کی تاویل و جحود سے اجتناب کیا ہے اور تمثیل و تکییف کو ترک کیا تھا۔

۵- پانچویں بات یہ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات کے بغیر اور صفات ان کے بغیر قائم نہیں رہتیں۔ وہ صفات کے ساتھ ازل سے قائم ہیں۔

۶- چھٹی بات یہ کی ہے کہ جو آدمی صفات الٰہی کو محدث سمجھتا ہے وہ مشبہ کے حکم میں ہے۔ یہاں یہ بات خیال میں رہے کہ ابن مندہؒ کے قول "ومن زعم انها محدثة لم تكن ثم كانت" میں اشاعرہ پر تنقید ہے کیونکہ صفات فعلیہ کو وہ محدث جانتے ہیں۔

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ صفات الٰہی کو بعض و جزو قرار دینا، جواز مفارقت بینھما کا قول ہے۔ اور قول مفارقت صفات کے حدوث کا قول ہے جو تشبیہ ہے اور تشبیہ ضلالت ہے۔ اس لیے شیخ مرحوم نے اس کی تردید و تغلیط کی۔ جزاہ اللہ خیرا۔

۱- التوحید، ص ۴۴۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تاویل اور صوفیہ کی وضاحتیں

ہم صوفیہ کے محقق جناب عبدالوھاب شعرانیؒ کی چند عبارتیں صفات کے حوالے سے پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں بعض جہمی جراثیم بھی مخلوط ہیں۔ مگر ہم ان مقامات کی توضیح کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وہ کہتے ہیں

"قال جمھور المتکلمین وما صح فی الکتاب والسنة من آیات الصفات واخبار ھا نعتقد ظاھر المعنی منه وننزہ عند سماع المشکل منه." (۱)

جمہور متکلمین کا کہنا ہے کہ جو صفات کتاب وسنت میں صحیح طریقے پر ثابت ہیں ہم ان کے ظاہر معنیٰ کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جب مشکل نصوص وارد ہو جائیں تو پھر ہم اس کی تنزیہ کرتے ہیں۔

اس کے بعد انہوں نے مشکل کی مثال میں صفات خبری کو پیش کیا ہے۔ پھر تفویض وتاویل کی بات کی ہے اور تفویض کو مذہب سلف اور اسلم قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ ساری حکایت ہی فضول ہے۔ آگے کام کی باتیں کی ہیں کہ

"ثم انھم اتفقوا سلفا وخلفا علیٰ ان جھلنا بتفصیل ذلك لایقدح فی اعتقادنا المراد منه مجملا قالوا والتفویض اسلم والتاویل الیٰ الخطاء اقرب مع ما فی التاویل من فوات کمال الایمان بآیات الصفات لان اللہ تعالیٰ ما أمرنا ان نؤ من الا بعین اللفظ الذی انزله لا بما اولناہ بعقولنا فقد لا یکون ذلك التاویل الذی اولناہ یرضاہ اللہ تعالیٰ." (۲)

پھر ان کے سلف وخلف دونوں ہی اس بات پر متفق ہیں کہ تفصیل کو نہ جاننا ہمارے مطلوب مجمل اعتقاد کو خراب نہیں کرتا۔ انہوں نے کہا کہ تفویض اسلم ہے اور تاویل اقرب الی الخطاء ہے باجود اس کے کہ تاویل میں آیات صفات پر کامل ایمان رکھنا بھی فوت ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں عین اس لفظ پر ایمان رکھنے کا حکم دیا ہے۔ جو انہوں نے خود نازل کیا ہے۔ نہ اس پر جس کی ہم نے خود اپنی عقل سے تاویل کی ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو وہ تاویل ہی

۱- الیواقیت والجواہر ص ۱۴۲ ۲- ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پسند نہیں ہوتی۔ جو ہم نے کی ہوتی ہے۔
پھر آگے شیخ شعرانیؒ نے ابن عربی سے نقل کیا کہ

"اعلم ان من الادب عدم تاویل آیات الصفات ووجوب الایمان بها مع عدم الکیف کما جاء ت فانا لا ندری اذا اولنا علیٰ ذلك مراد الله بما قاله فنعتمد علیه ام لیس هو بمراد له فیرده علینا فلهذا التزمنا التسلیم فی کل مالم یکن عندنا فیه علم من الله تعالیٰ فاذا قیل لنا کیف یعجب ربنا او کیف یفرح مثلا قلنا انا مؤمنون بما جاء من عندالله علیٰ مراد الله وانا مؤمنون بما جاء من عندرسول الله علیٰ مراد رسول الله ونکل علم الکیف فی ذلك کله الی الله والی رسوله صلی الله علیه وسلم." (۱)

جان لو کہ آداب میں سے یہ بھی ہے کہ آیات صفات کی تاویل نہ کی جائے اور ان پر عدم کیف کے ساتھ جیسا کہ وہ وارد ہیں۔ ایمان رکھا جائے اس لیے کہ ہم نہیں جانتے کہ یہ جو تاویل ہم نے کی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی مراد ہے کہ ہم اس پر اعتماد کریں یا وہ اس کی مراد نہیں ہے۔ وہ ہم پر اس کو پلٹ دیں گے؟ اس خاطر ہم نے ہر اس مسئلے میں جس میں ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے علم نہ ہو۔ تسلیم کو اپنا شیوہ بنایا ہے۔ اگر ہمیں کہا جائے کہ ہمارے رب کس طرح تعجب کرتے ہیں؟ یا کس طرح خوش ہوتے ہیں؟ تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے منزل حکم پر اللہ تعالیٰ کی مراد کے مطابق ایمان رکھتے ہیں۔ اور ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان پر ان کی مراد کے مطابق ایمان رکھتے ہیں۔ اور کیفیت کا علم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کرتے ہیں۔

شعرانیؒ نے صوفیاء اور متکلمین کی عبارتیں خلط ملط کی ہیں۔ اس لیے بندہ غلطی میں پڑتا ہے۔ کوئی مفوض شخص یہ گمان نہ کرے کہ یہ عبارت مؤید تفویض ہے۔

۱- کیونکہ ایک تو اس میں صرف تفویض کیف کی بات کی گئی ہے۔

۲- دوسرا یہ ہے کہ اس میں نامعلوم کی تسلیم کی بات کی گئی ہے۔ التزمنا التسلیم فی کل مالم یکن عندنا فیه علم من الله.

۳- تیسرا یہ ہے کہ انہوں نے آگے شیخ ابن عربی کا ایک اور لفظ نقل کیا ہے کہ

۱- الیواقیت، ص ۱۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"من آمن بلفظ من غیر ان یعقل له معنیٰ وقال نجعل نفوسنا فی الایمان به حکم من لم یسمع به ونبقی علیٰ ما اعطانا دلیل العقل من احالة مفهوم هذ االظاهر من هذاالقول فهولاء متحکمون علیٰ الشارع بحسن عبارة فی جعلهم نفوسهم فی حکم من یسمع الخطاب قال ومن هؤلاء طائفة تقول ایضا نؤمن بهذ االلفظ علیٰ علم الله فیه وعلم رسوله فلسان هولاء یقول ان الله تعالیٰ قد خاطبنا بما لا نفسهم فجعلوا ذلك كالعبث والله تعالیٰ یقول "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم (ابراهیم:٤) وقد جاء بهذا فقد أبان علیه السلام لنا كما أمر الله تعالی."(١)

جو محض لفظ پر بغیر اس کے لیے معنیٰ ثابت کیے ایمان رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم ان صفات پر ایمان کے بارے میں اپنے آپ کو ان لوگوں کے حکم میں رکھتے ہیں۔ جنہوں نے اس خطاب کو سرے سے سنا ہی نہیں اور ہم اس دلیل عقل پر قائم و باقی رہتے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں دی ہیں کہ اس قول کا ظاہر مفہوم محال ہے۔ یہ لوگ شارع علیہ السلام پر اپنی حسین عبارت سے من مانی کرتے ہیں۔ اور اس پر اپنا فیصلہ ٹھونستے ہیں کہ اپنے آپ کو ان لوگوں کے حکم میں رکھا جنہوں نے خطاب کو سنا ہی نہیں اور فرمایا کہ ان میں سے ایک گروہ ہے جن کا کہنا ہے کہ ہم اس لفظ پر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علم کے مطابق ایمان رکھتے ہیں۔ یہ لوگ بزبان حال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس علم سے مخاطب کیا ہے جو پہلے سے ان کے نفوس میں تھا تو انہوں نے اس خطاب کو عبث کی طرح قرار دیا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "ہم نے ہر رسول کو ان کی قوم کی زبان میں بھیجا تا کہ وہ ان کے سامنے وضاحت کر سکیں۔ (ابراہیم:۴) اور وہ یہ لیکر آئے، اور انہوں نے ہمارے سامنے اسے واضح کیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا تھا۔

اس مبحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ "تاویل" میں بے ادبی بھی ہے۔ شرح پر تحکم بھی ہے، شرع کے خطاب کو عبث جاننا ہے اور ایمان کے کمال کا فوت ہونا ہے اور یہ ممکن ہے کہ اللہ اس "تاویل" کو رد کر دے۔ اب فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

۱- الیواقیت، ص ۱۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خط کشیدہ الفاظ کو احباب ضرور بار بار مطالعہ کریں تا کہ ان وجوہ کی حقیقت ان پر واضح ہو جائیں۔

طنطاوی کا دعویٰ محض

بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن انسانی کلام میں نازل ہوا ہے اور انسانی کلام صرف زمین پر موجود مادی اشیاء اور ان کے معانی کو سمجھنے کے لیے بنائے گئے ہیں۔ اس لیے ان کو صفات باری تعالیٰ کے باب میں حقیقی معانی پر محمول کرنا صریح غلطی ہے۔ شیخ طنطاوی لکھتے ہیں:

"القرآن انزل بلسان العرب و خوطب به العرب و كل ما يفهمه منه العربى الصميم وفق القواعد العربية ومصطلح أهلها حقيقة حيث ينصرف الى الحقيقة اومجاز حيث يفهم منه المجاز يكون فهما صحيحا ولكن اللغات كلها انما وضعت لتعبير عن المعانى الأرضية المادية فلا يستطيع ان تحيط بالمشاعر الانسانية فضلا عن الصفات الالهية." (۱)

قرآن مجید عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کے مخاطب اول عرب ہی ہیں اس لیے قرآن مجید کی آیات سے جو مفہوم ایک عرب سمجھے گا، وہی اس کا صحیح مفہوم ہوگا بشرطیکہ وہ قواعد زبان کو ملحوظ رکھتے ہوئے جس جگہ لفظ حقیقی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔ وہاں حقیقی معنیٰ، اور جس مقام پر مجازی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے، وہاں مجازی معنیٰ مراد لے۔ لیکن چونکہ سب زبانوں کے الفاظ صرف اس زمین پر موجود مادی اشیاء اور ان کے لیے معانی کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے بنائے گئے ہیں۔ اس لیے ان لفظوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ انسانی شعور کے محسوسات کا بھی احاطہ کر سکے۔ چہ جائے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو بیان کر سکیں۔

اس عبارت پر بناء رکھتے ہوئے بعض جہمیوں نے لکھا ہے کہ

"هذه حقيقة لاريب فيها بين العقلاء اذا الكلام يتعين فى الحقيقة والظاهر متىٰ امكن ذلك والا فبا المجاز مندوحة وسعة وبما ان هذه الالفاظ حقايقهاما دية حسية ضيقة فانه اذا من الخطاء بمكان حمل اللفظ عليها بل يتعين الانصراف الى المجاز"(۲)

یہ ایک حقیقت ہے۔ عقلاء کے درمیان اس میں کوئی شک نہیں کہ کلام کو ظاہر اور حقیقت پر محمول

۱۔ تعریف عام بدین الاسلام، ص ۸۱

۲۔ اہل السنۃ ھم الاشاعرہ، ص ۱۶۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرنا اس وقت متعین ہوتا ہے جب اس کا حمل کرنا اس پر ممکن ہو۔ ورنہ پھر مجاز پر محمول کرنے میں گنجائش اور خلاصی ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ ان الفاظ کے حقائق مادی، حسی اور تنگ ہیں۔ تو یہ بڑی خطا ہے کہ الفاظ کو ان حقائق پر محمول کیا جائے۔ بلکہ مجاز کی طرف لوٹانا متعین ہے۔

پتہ نہیں یہ لوگ کس دنیا کے باسی ہیں؟ جب سے اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے اسی وقت سے سلسلہ نبوت کو جاری کر دیا گیا ہے۔ تو کیا اتنے طویل سلسلے میں بھی اللہ تعالیٰ اور ان کی صفات وغیرہ کے لیے ان زبانوں میں کچھ ایسے اصطلاحات وضع نہیں ہوئے، جن سے ان کی حقائق کا ترجمہ و توضیح ہو سکے؟

کیا انبیاء کرام علیہم السلام مناطقہ، فلاسفہ اور نحاۃ وغیرہ سے بھی گئے گزرے تھے؟ معاذ اللہ اور اگر ایسا ہی ہوا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات اور ان کی صفات کے لیے صرف اصطلاحات بھی وضع نہیں کیے تو پھر آخر انبیاء کرام نے کیا کارنامے انجام دیئے ہیں؟

کیا الفاظ و اصطلاحات کو وضع کیے بغیر حقائق دین و توحید کی کما حقہ تعبیر ہو سکتی ہے؟ اگر یہ بھی مان لیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ انہی مستعمل الفاظ میں ان مطالب کو ادا کرنے کی گنجائش ہے۔ اگر کوئی اس کی نفی کرتا ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ کیا انبیاء کرام کی یہ ذمہ داری نہیں بنتی کہ وہ لوگوں کو خبردار کریں کہ انسانی لغات سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور ان کی صفات کی حقیقی تعبیر نہیں ہو سکتی؟ اور کیا انہوں نے یہ کام کیا ہے؟ اور یہ بات لوگوں کے سامنے کی ہے؟ اگر ہاں تو کہاں یہ بات کی ہے؟ اور اگر نہیں تو کیا اس بات پر ان کی خاموشی جائز ہے؟ دلیل درکار ہے۔

اگر انہوں نے یہ بات نہیں کی اور خاموشی اختیار کی ہوتی تو پھر بھی بات تھی۔ کیا ان مثبت جہت و جسمیت الفاظ کا استعمال ان کے لیے بغیر بیان و وضاحت کے حرام نہیں ہے؟ پھر اگر استعمال کی مجبوری تھی تو آخر وقت میں کیوں وضاحت نہیں کی؟ کوئی جہمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ لیس کمثلہ شیء میں وضاحت ہوئی۔

مشابہت من بعض الوجوہ

۲۳ سال کی مختلف مجالس میں ہزار قسم کے لوگ نبی علیہ السلام کے پاس تشریف لائے بہت سارے لوگ صرف ایک ہی بار تشریف لائے۔ بہت سارے لوگ پورے قرآن کے عالم بھی نہیں تھے وہ کیسے جانتے کہ ان الفاظ کا ظاہر مراد نہیں ہے؟ اس لیے مختلف مجالس میں بار بار اس آیت کا سنانا لازم تھا۔ اور پھر یہ بتانا لازم تھا کہ مماثلت فی جمیع الاوصاف میں اشتراک کا نام ہے۔ یا اخص الاوصاف میں یا پھر صفات نفسیہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں۔ اس لیے کہ بعض اشاعرہ مشابہت الخالق بالمخلوق من بعض الوجوہ کے بھی قائل نہیں ہے۔ جیسا کہ ایک صاحب نے لکھا ہے کہ

"لو کان یشبه شیئا من الاشیاء لکان لا یخلو من ان یکون یشبهه من کل جهاته او یشبهه من بعض جهاته فانکان یشبهه من کل جهاته وجب ان یکون محدثامن کل جهاته وان کان یشبهه من بعض جهاته وجب ان یکون مثله من حیث اشبه لان کل مشبهتین حکمهما فیما اشتبها له واحد." (۱)

اگر اللہ تعالیٰ اشیاء میں سے کسی شے کے ساتھ مشابہ ہو جائے فرضا تو یا تو وہ کل جہات سے ان کے مشابہ ہوں گے یا پھر بعض جہات سے؟ اگر کل جہات سے مشابہ ہوں گے تو انہی کی طرح کل جہات سے محدث ہوں گے۔ اگر بعض جہات سے ان کے مشابہ ہوں گے تو پھر وہ ان کی طرح بعض جہات سے محدث ہوں گے کیونکہ دو متشابہات کا حکم جہت اشتباہ میں ایک ہوتا ہے۔

یہ رسالۃ ابوالحسن اشعریؒ کے نام سے چھپا ہے۔ مگر ہمیں یقین ہے کہ اشعری ایسی احمقانہ بات نہیں کر سکتا۔ یا پھر ابتدائی دور کا رسالہ ہوگا۔ مگر اسی گروہ کے ایک عظیم دانشور آمدیؒ لکھتے ہیں کہ اگر کہا جائے کہ:

"لو کان العالم محدثا فمحدثه اما ان یکون مساویا له من کل وجه او مخالفا له من کل وجه او مماثلا له من وجه ومخالفا له من وجه فان کان الاول فهو الحادث..........وان کان الثانی فالمحدث له لیس بموجود والا لما کان له مخالفا من کل وجه ......وان کان الثالث......والجواب ان المختار انما هو القسم الثالث." (۲)

یہ جہاں اگر حادث ہے تو اس کا خالق یا تو اس کا کلاً مساوی ہوگا یا پھر کلاً مخالف ہوگا؟ یا پھر بعض وجوہ سے مماثل اور بعض سے مخالف ہوگا۔ اگر قسم اول ہے تو وہ حادث ہے۔ اور اگر قسم ثانی ہے تو پھر اس جہاں کا خالق موجود ہی نہیں۔ ورنہ اگر موجود ہوتا تو اس کا من کل وجہ مخالف نہ ہوتا۔ اور اگر قسم ثالث ہے تو وہ جہت مماثلت میں سے حادث ہے۔ جواب میں ہم قسم ثالث کو اختیار کرتے ہیں۔

۱۔ استحسان الخوض، ص ۷ ۲۔ ابکار، ۲/۵۶۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر وجہ یہ بیان کی ہے کہ مماثلت قدیم بالحادث من وجہ حدوث کو لازم نہیں کرتا۔ دوسرے مقام میں یہی بات دوسرے انداز سے یوں کرتے ہیں کہ اگر ہم مماثلت من جہۃ کا اقرار کریں تو وہ معترض اسے دفعہ نہیں کر سکتا:

"وعلیٰ هذا فلو قيل له ما المانع ان يكون الرب تعالیٰ مماثلا للحوادث من جهة دون جهة لم يجدالى دفعه سبيلا." (۱)

جناب رازیؒ نے بھی یہ بات تسلیم کی ہے کہ مشابہت من بعض الوجہ سے تشبیہ بالمخلوق لازم نہیں آتی۔

"فثبت بماذكرنا ان المشابهة من بعض الوجوه لا توجب ان يكون قائله موصوفا بان شبه الله بالخلق او بانه شبهه." (۲)

ہماری تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مشابہت بعض وجوہ سے خالق کا مخلوق کے ساتھ یہ بات واجب نہیں کرتا کہ اس کے قائل کے بارے میں کہا جائے کہ اس نے خالق کو مخلوق سے یا اس مخلوق کو خالق سے مشابہ کیا ہے۔

اب کوئی بتائیں کہ بندہ کس رائے پر اعتماد کریں؟ اور درجہ بالا آیت کا اصل مفہوم کیا ہے؟ شاعر نے کہا

؎ کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

سابقہ مبحث کا تسلسل

یہ بات صرف اور صرف جہمی مذہب کے ماننے کا نتیجہ ہے۔ یہی وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام اللہ تعالیٰ کو تو ٹھیک جانتے تھے مگر وہ عام لوگوں کے ساتھ خطاب میں تنزل کرتے تھے۔ جن کے بارے میں شیخ ابن عربی نے کہا:

"ومن قال ان الرسل عليهم الصلاة والسلام اعلم الناس بالله لكنهم تنزلوا فى الخطاب علىٰ قدر افهام الناس علىٰ ما هو الأمر عليه فى نفسه فانه محال فلسان حال هؤلاء كالمكذب للرسل فيما نسبوه الى ربهم بحسن عبارة كما يقوله الانسان اذا أراد ان يتأدب مع شخص يحدث بحديث لا يعتقد السامع صدقه فلا يقول كذبت وانما يقول له يصدق

۱- ابکار، ۲/ ۴۷۵ ۲- اساس، ص ۱۴۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سیدی فیما قال ولکن لیس الأمر کما ذکرتم وانما صورۃ الأمر کذا و کذا فھو یکذبہ ویجھلہ بحسن عبارۃ." (۱)

جو شخص کہتا ہے کہ رسول علیہ السلام سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں علم رکھتے تھے مگر وہ لوگوں کے فہم کے بقدر خطاب میں تنزل کرتے تھے اور عام لوگوں کی سطح پر آتے تھے۔ وہ بات جو حقیقت میں تھی اس کو بیان نہ کر سکے۔ یہ لوگ زبان حال سے مکذبین رسول علیہ السلام کے مانند ہیں۔ اس چیز میں جس کی نسبت انبیاء کرام نے اپنے رب کی جانب کی ہے۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کسی بزرگ کے پاس بیٹھا ہو۔ اس کی باتیں سن رہا ہو اور سامع اس بزرگ کے صدق کا اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ مگر اُدب کی وجہ سے اس کی تکذیب نہ کر سکے، اور مخاطب لوگوں سے کہیں جناب نے سچ فرمایا۔ مگر اس کا مطلب وہ نہیں ہے۔ جو تم نے لیا ہے۔ بلکہ وہ ہے جو وہ خود بیان کر رہا ہے تو وہ شخص اس بزرگ کی تکذیب و تجھیل کرتا ہے۔ مگر حسن عبارت کے ساتھ۔

اکثر تاویل کرنے والے متکلمین کا یہی خیال ہے۔ مگر بزدل ہونے کی وجہ سے وہ اس بات کو لوگوں کے سامنے بیان نہیں کر سکے کہ اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام جھوٹ بولتے ہیں۔ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ۔ پھر شیخ ابن عربی نے لکھا کہ:

"ویلیھم فی ذلك من قال لا نقول بالتنزل فی العبارۃ الی افھام الناس وانما المراد بھذ اللفظ کذا و کذا دون مایفھمہ العامۃ قال وھذا أمر موجود فی اللسان الذی جاء بہ الرسول علیہ الصلوٰۃ فھذا اشبہ حالا ممن تقدم الا انھم متحکمون فی ذلك علیٰ اللہ تعالیٰ بما لم یحکم بہ علیٰ نفسہ." (۲)

اسی کے قریب وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم تنزل فی العبارۃ کا قول نہیں کرتے کہ وہ عام لوگوں کی سطح تک نیچے آ گئے۔ مگر اس لفظ سے مراد فلاں فلاں چیز ہے۔ وہ نہیں جو عام لوگ سمجھتے ہیں اور یہ ایک ایسا امر ہے جو اس زبان میں موجود ہے جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام لے کر آئے ہیں۔ یہ لوگ پہلے گروہ سے ذرا اچھے ہیں۔ مگر یہ بھی اس باب میں اللہ تعالیٰ پر وہ حکم لاگو کرتے ہیں۔ جو خود انہوں نے اپنے آپ پر لاگو نہیں کیا ہے۔

۱- الیواقیت ص ۱۴۴
۲- الیواقیت ص ۱۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آگے پھر لکھتے ہیں:

"اعلم ان الخیر کله في الایمان بما انزل الله والشر کله فی التاویل فمن اول فقد جرح ایمانه وان وافق العلم وماکان ینبغی له ذلك وفی الحدیث کذبنی عبدی ولم یکن ینبغی له ذلك فلا بد ان یسأل کل مؤول عما اوله به یوم القیامة." (۱)

جان لو کہ تمام خیر منزل حکم اور نص پر ایمان رکھنے میں ہے۔ شر سارا کا سارا تاویل میں ہے جس نے تاویل کی اس نے اپنے ایمان کو مجروح کیا، اگرچہ وہ علم کے موافق ہو، مگر اس کے لیے تاویل نہیں چاہیے تھی۔ حدیث میں ہے کہ بندہ نے میری تکذیب کی، اس کے لیے یہ مناسب نہ تھا۔ لازم ہے کہ ہر مؤول سے اس کی تاویل کے بارے میں بروز قیامت پوچھا جائے۔

اس مبحث کی عبارات کو اگر بار بار اور تامل وفکر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔ تو بہت ممکن ہے کہ ایمان کی روشنی دل اور آنکھوں میں واپس آجائے۔ شیخ ابن عربیؒ کی یہ عبارتیں ہم نے صرف اس بنا پر نقل کی ہیں کہ انہوں نے اہل حق کی ترجمانی کی ہے۔

۱- الیواقیت، ص ۱۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اہل سنت کون ہیں؟

ایک مغالطہ کی وضاحت

ڈاکٹر صاحب جگہ جگہ اس کتاب میں ہمارے اکابر کی عبارات میں واردشدہ لفظ ''اہل سنت'' کی تعبیر ''سلفیوں'' سے کرتے آئے ہیں تاکہ لوگوں کو یہ سمجھا دیں کہ یہ اور لوگوں کا قول نہیں ہے صرف ''سلفیوں'' کا قول ہے۔ ''عین'' کے مبحث میں بھی شیخ ابن عثیمینؒ نے "هذا الذى اجمع عليه السنة" کے الفاظ لکھے۔ جناب نے اس کا ترجمہ ''اہل سنت یعنی سلفیوں کا اس پر اتفاق ہے'' کیا ہے۔ نعوذ باللہ من التعصب للباطل۔

کیا جناب اس بات کی اجازت دیں گے کہ کوئی سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کی اس جیسی عبارتوں کو محض اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اجماع قرار دیں؟

ہمارا خیال ہے کہ وہ کبھی اس بات کی اجازت نہیں دیں گے۔ ہمارے نزدیک اگرچہ اشاعرہ و ماتریدیہ ''اہل سنت والجماعت'' میں شامل نہیں ہیں۔ مگر جب اہل بدعت کے مقابل میں اہل سنت والجماعت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس اطلاق میں یہ لوگ بھی شامل ہوجاتے ہیں۔

"وهو (اهل السنة) دون ان نعطف (الجماعة) علىٰ السنة يطلق باحد هذين الاعتبارين وقد يطلق ويراد به ماعدا الرافضة وقد يطلق وهو الاصل ويراد به من لازم السنة." (۱)

یعنی ''اہل السنۃ'' جس پر ''الجماعۃ'' کو عطف نہ کیا گیا ہو، اس کا اطلاق دو طرح سے ہوتا ہے کبھی رافضہ کے مقابل لوگ اس سے مراد ہوتے ہیں اور کبھی وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو سنت سے چمٹے ہوئے ہوتے ہیں۔

تو پہلے اطلاق کی رو سے، اشاعرہ، ماتریدیہ وغیرہ اس میں شامل ہوجاتے ہیں۔ مگر دوسرے اطلاق کی رو سے جو اصل اطلاق ہے۔ اس میں یہ لوگ شامل نہیں ہے۔ درحقیقت اشاعرہ و ماتریدیہ اہل السنۃ والجماعۃ نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ سنت کو مانتے بھی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ چمٹنا تو بہت دور کی بات ہے۔ انہوں نے

۱- اللآلی البہیۃ، ۶۴/۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اہل سنت کے تمام عقائد کو تاویل وتحریف کے خراد پر چڑھایا ہے کیا ایسے لوگ اہل السنۃ ہوتے ہیں؟

اگر تاویل وتحریف سے کوئی "اہل السنۃ" بنتا۔ تو پھر اس نام کے سب سے زیادہ مستحق معتزلہ ہوتے۔ شیخ ابن عثیمین لکھتے ہیں:

"من خرج عن السنة بتاويل لم تدل عليه السنة فهو ليس من اهل السنة."(۱)

یہ لوگ جب ہم اہل السنہ میں شامل نہیں مانتے تو اس کے بہت ساری وجوہات ہیں

۱-یہ لوگ عقائد عقل سے ماخوذ مانتے ہیں۔

۲-تمام صفات خبریہ کی تاویل وتحریف کرتے ہیں۔

۳-خبر واحد کو عقائد میں اعتبار نہیں دیتے۔

۴-عقل ونقل میں تعارض کے وقت عقل کو قطعی دلیل قرار دیکر نقل کو تاویل کے خراد پر چڑھاتے ہیں۔

۵-ان لوگوں کا عقیدہ ہے کہ قرآن "الفاظ" نہیں ہے، صرف مضمون ہے اور اللہ نے حرف وآواز سے کلام نہیں کیا ہے۔ موجودہ قرآن ان کا کلام نہیں ہے۔ بلکہ ان کی مخلوق ہے۔

۶-قرآن وسنت کو عقائد میں حجت وہدایت نہیں مانتے کیا ایسے لوگ اہل السنّت والجماعۃ ہوتے ہیں۔ نہیں قطعاً نہیں اس بات پر یہ لوگ جتنی ناک بھوں چڑھا سکتے ہیں، چڑھالیں۔

ہم نے ان کے اہل سنت والجماعت سے الگ ہونے کے پانچ وجوہ بیان کر دیئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ان کے اہل السنۃ والجماعت ہونے کا مدعی ہے تو وہ پہلے ان پانچ باتوں کا جواب دیں۔ ایسی باتوں سے کوئی مدعا ثابت نہیں ہوتا کہ

"امت مسلمہ اور اہل سنت والجماعۃ کی غالب اکثریت اشعری اور ماتریدی رہی ہے۔"(۲)

اس سلسلے میں اب چند اقوال ملاحظہ ہوں۔ شیخ ابن عثیمین فرماتے ہیں کہ

"وهذا التعريف من شيخ الاسلام ابن تيميةؒ يقتضى ان الاشاعرة والماتريدية ونحوهم ليسوا من اهل السنة والجماعة لان تمسكهم مشوب بما ادخلوا فيه من البدع هذا هو الصحيح انه لا يعد الاشاعرة والماتريديه فيما ذهبوا اليه فى اسماء الله وصفاته من أهل السنة والجماعة وكيف يعدون من اهل السنة والجماعة فى ذلك مع

۱-الدرۃ،ص ۲۱۰
۲-لامذہبیت،ص ۹۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مخالفتهم لاهل السنة والجماعة." (١)
شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی یہ تعریف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ وغیرہ اہل السنۃ والجماعۃ میں سے نہیں ہیں کیونکہ ان کا تمسک سنت سے ایک امیزہ ہے کہ اس میں انہوں نے بدعات داخل کی ہیں۔ اور آسماء و صفات الٰہی کے بارے میں انہوں نے جو راستہ اختیار کیا ہے۔ اس بنا پر ان کو ان میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اور وہ لوگ کیسے اہل سنت والجماعت میں سے ہو سکتے ہیں جو صفات واسماء میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مخالف ہوں۔
شیخ عبدالعزیزؒ بن الناصر الرشید لکھتے ہیں:
"وقد اخطاء بعضهم فی تعریف الفرقة الناجية انها أهل الحديث و الاشعرية والماتريدية فان لفظ الحديث يرد علىٰ ذلك فان قوله"واحدة" ينافى التعدد فتعين ان تكون الفرقة الناجية هم اهل الحديث فقط وهم اهل السنة والجماعة." (٢)
بعض لوگوں کو فرقہ ناجیہ کی تعریف میں غلطی لگی ہے کہ وہ اہل حدیث، اشاعرہ اور ماتریدیہ ہیں۔ حالانکہ حدیث کے الفاظ اس مفہوم کی تردید کر رہے ہیں۔ "واحدہ" کا لفظ تعدد کے منافی ہے۔ پس متعین ہو گیا کہ فرقہ ناجیہ صرف اہل الحدیث ہیں۔ جو اہل السنّت والجماعت ہیں۔
شیخ صالح آل الشیخ فرماتے ہیں:
"وقد غلط من غلط فی معنى اهل السنة والجماعة فأدخل فی أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة كالاشاعرة والماتريديه." (٣)
یعنی بعض لوگوں نے غلطی کی ہے کہ اہل سنت والجماعت میں بعض گمراہ فرقوں کو بھی شمار کیا ہے جیسے اشاعرہ و ماتریدیہ فرقے۔
آگے فرماتے ہیں:
"فاهل السنة والجماعة فرقة واحدة وطائفة واحدة لاغير وهم الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الذى يبينه شيخ الاسلامؒ فى هذه الرساله." (٤)
پس اہل سنت والجماعت ایک ہی گروہ اور ایک جماعت ہے اس کے غیر نہیں۔ یہ وہ گروہ ہے

۱-شرح الواسطیہ، ص ۶۸۶
۲-التنبیہات السنیۃ، ص ۱۷
۳-اللآلی البہیۃ، ۱/۲۳۷
۴-ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جس کا عقیدہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس رسالہ میں بیان کرے گا۔

یہ چند اقوال ہم نے معاصر علماء کے نقل کیے۔ تا کہ حقیقت واضح ہو سکے۔

عزیز الرحمٰن کا واویلا

ایک ''مذہبی'' صاحب ہے جنہوں نے ایک کتاب ''لا مذہبیت'' کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں دنیا جہاں کے خرافات اور واھیات جمع کیے ہیں۔ اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ

''ہم پوچھتے ہیں، کیا سلفی، اہل حدیث اور اثری ہی اہل سنت ہیں۔ یعنی اشعری، ماتریدی، حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی، ظاہری سب اہل سنت سے خارج ہیں۔ اور یہ ایک ''شرزمہ قلیلہ'' ہی اہل سنت میں داخل ہے۔'' (۱)

ہم کہتے ہیں جناب آپ کے ایک بڑے دانشور نے لکھا ہے:

'' کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے۔ یعنی حنفیوں میں امام ابو منصور ماتریدی اور شافعیوں میں اور دیگر حضرات میں امام ابوالحسن اشعری رحمہما اللہ۔ ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔'' (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ''حنفی، شافعی، مالکی'' وغیرہ ''ماتریدی و اشعری'' میں شامل تھے۔ مگر جناب عالی نے زیب داستان کے لیے ان تینوں ناموں کو بڑھایا، اگر یہی مقصود تھا تو پھر دیوبندی، بریلوی، حیاتی، مماتی، ندوی، تبلیغی وغیرہ بھی لگاتے۔ تو تعبیر خوب مزین ہو جاتی اور کام بھی نکل آتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ''اہل سنت'' کے ''شرزمہ قلیلہ'' ہونے کی طرف خود حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے کہ بہتر فرقوں کے اہل نار ہونے کی تصریح کی ہے اور ایک فرقہ کی نجات کی فرمایا:

”والذی نفسی بیده لتفترقن امتی علیٰ ثلاث وسبعین فرقة واحدة فی الجنة واثنتان وسبعین فی النار قیل یارسول الله من هم؟ قال ”هم الجماعة.“ (۳)

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے۔ میری امت تہتر (۷۳) فرقوں میں تقسیم ہو گی۔ ایک جنت میں ہو گی۔ بہتر (۷۲) آگ میں ہوں گے کہا گیا یا رسول اللہ وہ کون

۱-لا مذہبیت، ص ۱۱۰ ۲-سلفی عقائد، ص ۷

۳-السنۃ لابن ابی عاصم، ص ۳۲، ج ۱، قال الشیخ الالبانیؒ اسنادہ جید

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

لوگ ہیں، فرمایا وہ الجماعۃ ہیں۔

شیخ جبرینؒ لکھتے ہیں:

"لكن قد يقال ان اهل السنة والمتمسكين حقا بالعقيدة السليمة اقل من الفرق الاخرى." (١)

یعنی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اہل سنت جو یقیناً درست عقیدہ سے تمسک کرتے ہیں۔ وہ دوسرے فرقوں سے قلیل ہوں گے۔

آگے درج شدہ حدیث نقل کی ہے۔ پھر لکھا ہے کہ:

"فدل علىٰ ان تلك الفرق وانكانت اكثر فليسوا جماعة بل هم اهل فرقة." (٢)

اس حدیث نے دلالت کی ہے کہ یہ فرقے اگرچہ زیادہ ہوں گے مگر وہ "الجماعۃ" نہیں ہیں بلکہ وہ اہل فرقت واختلاف ہوں گے۔

گویا جس بات کو جناب عزیز الرحمٰن نے غلط سمجھا اور اسے طعنہ کے طور پر "شرزمہ قلیلہ" کا نام دیا، وہی اصل حقیقت ہے۔ جناب عزیز الرحمٰن عظیمی کو شاید اس بات کا پتہ نہ ہو کہ اکابرامت ہمیشہ سے یہ کہتے آئے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کم ہوں گے۔ ہم اس پر زیادہ بحث وتفصیل تو اس وقت نہیں کر سکتے۔ لہٰذا ایک دو اقوال ان کے پیش خدمت ہیں۔ جناب یوسفؒ بن اسباط فرماتے ہیں:

"أهل السنة اقل من الكبريت الاحمر." (٣)

یعنی اہل سنت سرخ گندھک سے بھی کمتر ونایاب ہیں۔ اور ابوبکر بن عیاش کا فرمان ہے کہ:

"اهل السنة فى الاسلام مثل أهل الاسلام فى سائر الاديان." (٤)

یعنی اہل اسلام میں اتنے کم ہیں جتنے اہل اسلام باقی ادیان کے مقابلے میں کم ہیں۔ اب امید ہے کہ جناب سمجھ گئے ہوں گے۔ فیض نے کہا تھا:

وہی چشمہ بقا تھا جسے سب سراب سمجھے
وہی خواب معتبر تھے جو خیال تک نہ پہنچے

جناب عزیز الرحمٰن لکھتے ہیں:

۱- التعلیقات الزکیہ، ۲/۲۷۶ ۲- ایضاً

۳- ذم الکلام ص ۲۴۹ ۴- ایضاً ص ۲۷۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"دوسری بات اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔...... اگر سلفی اور اہل حدیث ہی فرقہ ناجیہ ہیں۔ تو پھر غیر سلفی یعنی حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، اہل الرائے، (یہ بھی زیب داستان کے لیے ہے ورنہ اہل الرائے حنفی ہی ہیں۔) سب فرق ضالہ میں داخل اور غیر ناجیہ من النار اور بالفاظ دیگر جہنمی ہیں۔ یا سبحان اہل سنت اور اہل حق کا دائرہ اس قدر تنگ ہے تو دنیا کے سات ارب انسانوں میں سے سوا ارب مسلمان جو دنیا کی ۱۵ سے بیس فیصد آبادی ہیں ان میں بمشکل دس کروڑ مسلمان یعنی ایک دو فیصد جنتی ہو سکتے ہیں۔"(۱)

ہم کہتے ہیں جناب یہ کیا بات ہوئی یہ تو آپ نے اپنی داستان سنائی ہے۔ ذرا دل پر ہاتھ رکھ سن لے۔ آپ کے نزدیک شیعہ تو بہرحال کافر ہیں جیسا کہ آپ کے اکابر نے تصریح کی ہے۔ بریلوی مشرک، قبر پرست اور بدعتی ہیں۔ اس بات پر بھی آپ کے اکابر کی کتابیں گواہ ہیں۔ مولانا مودودیؒ اور ان کے مکتب کے لوگ خارجی، زندیق اور گمراہ ہیں۔ شبلیؒ وفراہی دیوبند کے فتویٰ سے کافر ہو چکے ہیں۔ قادیانی کافر ہیں، پرویزی کافر ہیں۔ سرسید نیچری کافر ہے۔ اہل حدیث گمراہ اور کافر ہیں۔ پھر آپ کے اپنے مکتب میں "مماتی" گمراہی کا تمغہ آپ کے اکابر سے پچھلے دنوں حاصل کر چکے ہیں۔

آخر آپ کے پاس پاک و ہند میں کتنے لوگ رہ گئے ہیں اور اگر "فکر ولی الٰہی" جیسی تنظیموں کے گمراہی کا بھی تذکرہ کر لیں تو اہل حدیث بھی اس کے بنسبت اکثریت بن جائے۔ "یا سبحان اللہ اہل سنت اور اہل حق کا دائرہ اس قدر تنگ ہے کہ اس میں بمشکل دس کروڑ مسلمان یعنی ایک دو فیصد انسان جنتی ہو سکتے ہیں"۔

چونکہ یہ ہمارا موضوع نہیں ہے اس لیے صرف اتنی سی بات کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ درج بالا حدیث جس میں تہتر فرقوں کا ذکر ہے۔ ۷۲ فرقے جہنم میں جائیں گے۔ ایک فرقہ جنت میں جائے گا۔ اس پر بھی آپ کا یہ اعتراض وارد ہے پس جو آپ اس کی توجیہ کریں گے وہی ہماری طرف سے اپنا جواب سمجھ لیجئے گا۔ اور یہ کہتے ہیں کہ

اتنی نہ بڑھا پاکیِ داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ ذرا بند قبا دیکھ

ایک عبارت کا بیان

شعرانیؒ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ

۱- لامذہبیت، ص ۱۱۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"وانما شرطوا التنزيه عن ظاهر اللفظ علىٰ حد ما تتعقله الناس لكون حقيقته تعالىٰ مخالفة لسائر الحقائق فلايجوز حمل صفات الحق علىٰ ما يتعقل الناس من صفات الخلق." (۱)

اور تنزیہ کو انہوں نے اس لیے شرط کیا کہ لوگوں کے لیے تنبیہ ہے۔ اس بات پر کہ سلف وخلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہیں۔ الفاظ کے اس "ظاہر" سے جس کو عام لوگ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت تمام حقائق کے مخالف ہیں۔ اس لیے صفات الٰہی کو معقولات خلق پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ "ظاہر" کی یہ بات درست نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ بعد میں شیخ ابن عربی نے یہ الفاظ لکھے ہیں کہ

"ويليهم فى ذلك من قال لانقول بالتنزل فى العبارة الى افهام الناس وانما المراد بهذاللفظ كذا وكذا دون ما يفهمه العامة." (۲)

اس سے یہ بات صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ شعرانیؒ نے وہ عبارت متکلمین سے لے کر ان میں خلط کی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ "ظاہر" کے لفظ سے عام طور پر متعصب جہمی حضرات فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس لیے ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی ایک عبارت سے اس کی توضیح کرتے ہیں۔ شیخ فرماتے ہیں:

"ولفظ الظاهر فى عرف المتاخرين قد صار فيه اشتراك فان أراد باجراءه علىٰ الظاهر الذى هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه فهذا ضال بل يجب القطع بان الله ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله ......واما ان أراد باجراءه علىٰ الظاهر الذى هو الظاهر فى عرف سلف الامة، لا يحرف الكلم عن مواضعه ولا يلحد فى اسماء الله تعالىٰ ولا يقرء القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الامة واهل السنة بل يجرى ذلك علىٰ ما اقتضته النصوص ويطابق عليه دلائل الكتاب والسنة واجمع عليه سلف الامة فهذا مصيب فى ذلك وهو الحق." (۳)

۱۔ الیواقیت، ص ۱۴۲ ۲۔ ایضاً ص ۱۴۴ ۳۔ مجموع الفتاویٰ، ۱۹/ ۱۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

''ظاہر'' کے لفظ سے متاخرین کے عرف واصطلاح میں اشتراک پیدا ہوا ہے اگر قرآن وسنت کو ظاہر پر جاری کرنے سے اس شخص کی یہ مراد ہو کہ اس میں مخلوق کے مزایا وخصائص موجود ہوں۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دے تو یہ بات کرنے والا شخص گمراہ ہے بلکہ اس بات پر جزم اور پختہ یقین کرنا لازم وواجب ہے کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے مثل نہیں ہے۔ نہ ذات میں نہ صفات میں اور نہ ہی افعال میں......اور اگر ظاہر پر جاری کرنے سے اس کی مراد وہ ظاہر ہو، جو سلف کے عرف میں تھا اور کلمات کو تحریف کرتے ہوئے اپنے مقام سے نہ ہٹائے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد نہ کرے اور قرآن وسنت کو سلف امت اور اہل سنت کی تفسیر کے خلاف نہ پڑھے بلکہ اس کو نصوص کے اس مقتضی پر چلائے۔ جس پر قرآن وسنت کے دلائل کا اتفاق اور سلف امت کا اجماع ہو، تو یہ مفہوم حق ہے۔ اور یہ آدمی نصوص کو ''ظاہر'' پر چلانے میں مصیب اور حق بجانب ہے۔

اس عبارت سے یہ امید ہے کہ ''ظاہر'' کو سمجھنے میں غلطی کرنے والے احباب اب غلطی سے محفوظ رہیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۱- الیواقیت، ص ۱۴۲ ۲- ایضاً، ص ۱۴۴ ۳- مجموع الفتاویٰ، ۱۹/ ۱۶۸

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

آیت کا مفہوم اور شیخ ابن عثیمینؒ

فثمّ وجه الله سے کیا مراد ہے؟

ڈاکٹر صاحب ''وجہ'' کے مفہوم پر بحث کرتے ہوئے آگے لکھتے ہیں کہ ''علامہ (ابن) عثیمینؒ لکھتے ہیں:

''الصحیح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقیقی ای الی جهة فتوجهون فثم وجه الله سبحانه وتعالیٰ محیط بکل شیء ولانه ثبت عن النبی صلی الله علیه وسلم ان المصلیٰ اذا قام یصلی فان الله قبل وجهه ولهذا نهی ان یبصق امام وجهه لان الله قبل وجهه''

''صحیح یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ تعالیٰ کا حقیقی چہرہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم توجہ کرو، اسی طرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا چہرہ ہے۔ اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ اور نمازی کو اپنے سامنے تھوکنے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔''(۱)

ہم نے ترجمہ میں ایک لفظ کا تغیر کیا ہے اس آیت پر ہم پیچھے بحث کر آئے ہیں کہ اس میں دو قول ہیں بعض لوگ اس آیت کو آیات الصفات میں سے قرار دیتے ہیں اور بعض دیگر لوگ اس آیت میں ''وجہ'' کی تاویل ''جہت'' سے اور ''قبلہ'' سے کرتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ دوسری بات صحیح ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی فرمایا ہے کہ بقرہ کی آیت آیات الصفات میں سے نہیں ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ نے واسطیہ کے بعد سفارینیہ کی شرح کی ہے۔ اس میں کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے۔ دونوں آراء کو نقل کیا ہے۔ پھر لکھا ہے کہ:

''وعلیٰ کل حال فالایة التی یقول الله تعالیٰ فیها ''ولله المشرق والمغرب فأینما تولوا فثم وجه الله.'' (البقرة :۱۱۵) فیها قولان للسف

۱۔ سلفی عقائد، ص ۸۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

لکن بقیة الآیات لا یراد بها الا الوجه." (۱)

پس جو بھی صورت ہو، وہ آیت جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "اللہ ہی کے لیے مشرق و مغرب، پس طرف تم منہ کرو گے، وہاں اللہ تعالیٰ کا قبلہ ہے" اس آیت میں سلف کے دو قول ہیں۔ مگر "وجہ" کے سوا باقی آیات میں صرف "وجہ" کا ارادہ کیا گیا ہے۔

ہم اس حوالے سے ایک مختصر سی گزارش اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ اس آیت "فأینما تولوا فثم وجه الله" (البقرۃ:۱۱۵) سے عام طور پر جہمی حضرات دو طرح سے استدلال کرتے ہیں۔ ایک اس طرح سے کہ تمام فرق اسلام اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ قرآن و سنت کے بعض ظواہر میں تاویل کے محتاج ہیں۔ جناب رازیؒ لکھتے ہیں:

"اما المقدمة فهی فی بیان أن جمیع فرق الاسلام مقرون بانه لا بد من التاویل فی بعض ظواهر القرآن والأخبار." (۲)

اس میں پھر چھٹے نمبر پر درج بالا آیت کو رکھا ہے کہ گویا اس آیت میں بھی تاویل کے اہل وسنت والجماعت محتاج ہیں۔ دوسرا طریقہ وہ ہے جو بعض دیگر لوگوں نے اختیار کیا ہے کہ اگر اہل السنّت والجماعت استواء وغیرہ کے مفہوم پر اصرار کرتے ہیں تو ہم انہیں کہیں گے کہ اس کے بالمقابل کچھ آیات اللہ تعالیٰ کے ہر مکان میں ہونے پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ ابو القاسم انصاریؒ لکھتے ہیں:

"وکما ان بعض الظواهر تشیر الی الفوقیة مثل الاستواء والعروج وصعود العمل والرجوع الیه ولفظ "عند" وغیرهافاکثر ها یشیر الی کونه بکل مکان مثل قوله "وهو معکم این ما کنتم، وقوله فاینما تولوا فثم وجه الله ونحو ذلك." (۳)

کمال ہے کہ اس صاحب نے فوقیت کے مشعر آیات کو قلیل اور ہر جگہ کے مشعر آیات کو کثیر کہا ہے۔ غالبا توجہ سے قرآن نہیں پڑھا ہوگا۔ کیونکہ اس قرآن سے ان کے نزدیک اصول تو ثابت نہیں ہوئے۔ صرف فروع میں کام آتا ہے۔

پھر یہ بات قطعی پر فاسد ہے جن آیات میں استواء، عروج صعود عمل وغیرہ کا ذکر ہے ان کی تاویل سلف طیب میں سے کسی نے بھی نہیں کی ہے۔ مگر آیات معیت اور جہت کی تاویل سلف طیب سے بسند صحیح ثابت

۱۔ شرح السفارینیه ص ۲۵۲ ۲۔ اساس، ص ۶۷

۳۔ الغنیة، ۱/ ۴۱۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ آیات معیت پر تو ہم مفسرین کے اقوال پیچھے پیش کر چکے ہیں کہ وہ بالا جماع مؤول ہے۔ اس آیت (بقرۃ:۱۱۵) کے بارے میں ابوالحسن واحدیؒ لکھتے ہیں:

"وقال الحسن ومجاهد وقتادة ومقاتل فثم قبلة الله والوجه الجهة والوجهة القبلة ومثله الوزن والزنة والوعد والعدة والوصل والصلة والعرب تجعل القصد الذى يتوجه اليه وجها كقول الشاعر رب العباد االيه الوجه والعمل معناه اليه القصد" (۱)

حسنؒ، مجاہدؒ، قتادہؒ، مقاتلؒ کہتے ہیں کہ وجہ اللہ سے "قبلہ" مراد ہے۔ وجہ، جہت اور وجہۃ "قبلۃ" کو کہتے ہیں جیسے وزن اور زنۃ، وعد اور عدۃ، وصل اور صلۃ۔ عرب اس "قصد" کو جس کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ "وجہ" سے مسمیٰ کرتے ہیں جیسا کہ شاعر نے اس شعر میں "قصد" کو وجہ کا نام دیا ہے۔

استغفر الله ذنبا لست محصيه
رب العباد اليه الوجه والعمل

جناب ابن الجوزیؒ نے اس آیت کے نزول میں چار قول پیش کیے ہیں۔ پھر فثم وجه الله کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"فيه قولان أحدهما فثم الله يريد علمه معكم اين ما كنتم وهذا قول ابن عباسؓ ومقاتل والثانى فثم قبلة الله قاله عكرمة ومجاهد." (۲)

یعنی اس میں دو قول مروی ہیں۔ ۱- ایک یہ کہ وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد ہو، مگر پھر اس کا حاصل علم ہو، یعنی جہاں تم ہو اللہ تعالیٰ کا علم تمہارے ساتھ ہے۔ ۲- دوسرا یہ کہ وجہ سے مراد قبلہ ہو، پہلا قول سیدنا ابن عباسؓ اور مقاتل کا ہے۔ دوسرا قول عکرمہ و مجاہد کا ہے۔

یہ قول واحدیؒ نے بھی نقل کیا ہے کہ

"قال اكثر المفسرين الوجه صلة معناه فثم الله كقوله وهو معكم اين ما كنتم والمعنىٰ فثم الله يعلم ويرىٰ." (۳)

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے "وجہ" کو ذات پر محمول کیا ہے تو ان کا مطلب بھی اللہ تعالیٰ کا "علم" ہے۔ جہمیوں کی طرح وہ اس بات کے معتقد نہیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہر مکان میں ہے۔ اس لیے کہ

۱- البسیط ۳، /۲۵۸ ۲- زاد المیسر ۱، /۱۰۴

۳- البسیط ۳، /۲۵۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ قول صریح کفر ہے:

”ولا شك ان هذا معنىٰ باطل وان الذى يعتقده فى ربه كافر.“ (۱)

لہٰذا یہ قول ہمارا نہیں بلکہ ان کا مخالف ہے۔

ائمہ اعلام کی تحقیق

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد رشید نے اس آیت سے جہمیہ کے استدلالات کے جوابات دیئے ہیں۔ ۱- پہلا جواب وہی ہے جو نقل ہو چکا ہے کہ

”فهذا القول ليس عندنا من باب التاويل الذى هو مخالفة الظاهر اصلا وليس المقصود نصر هذا القول بل بيان توجيهه وان قائليه من السلف لم يكونوا من نفاة الصفات ولا ممن يقول ظاهر الاية ممتنع.“ (۲)

یہ قول ہمارے نزدیک اس تاویل کے باب سے قطعاً نہیں ہے۔ جس میں ظاہر کی مخالفت ہوتی ہے۔ ہمارا مقصود اس قول کی نصرت نہیں ہے بلکہ اس کی توجیہ کا بیان ہے اور اس بات کا بیان ہے کہ جو (لوگ ''وجہ'' سے ''قبلہ'' مراد لیتے ہیں اور) اس کے سلف میں سے قائل ہیں۔ وہ صفات کی نفی کرنیوالے نہ تھے اور نہ اس بات کے قائل تھے کہ آیت کا ظاہر مفہوم لینا منع ہے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

”ان من قال من السلف والائمة لم يقولوه لانهم ينفون وجه الله الذى يراه المؤمنون فى الاخرة بل قالوه لان ذلك ظاهر الخطاب عندهم.“ (۳)

یعنی سلف اور ائمہ میں سے جن لوگوں نے یہ قول کیا ہے تو اس بنا پر کیا ہے یہ ظاہر خطاب ہے ان کا یہ مطلب نہیں تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اس ''وجہ'' کی نفی کرتے ہیں جس کے مؤمن لوگ آخرت میں دیدار کریں گے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ آیت آیات الصفات میں سے نہیں ہے۔ اسی لیے سلف طیب جیسے مجاہدؒ، قتادہؒ، حسنؒ، عکرمہؒ اور امام شافعیؒ نے اس کی تفسیر ''قبلہ'' سے کی ہے اور یہی ہماری رائے ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

۱- الدرۃ الفیمیہ، ص ۲۶۳ ۲- بیان التلبیس، ۶/۷۴

۳- ایضاً

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ:

"ومن يقول هذا يقول وجه الله في هذه الاية قبلته وجهته التي امر باستقبالها بخلاف وجهه في قوله "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام (الرحمن :۲۷)وتلك النصوص التي ذكرنا ها وغاية ذلك ان يكون الوجه لفظا مشتركا قد استعمل في هذا تارة وفي هذا تارة فمن اين يلزم من ذلك ان يكون وجه الرب ذوالجلال والاكرام مجازا وان لايكون له وجه حقيقة؟." (۱)

جو یہ بات کرتے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں کہ وجہ اللہ سے اس آیت میں "قبلہ" اور وہ جہت مراد ہے جس کے استقبال کا حکم دیا گیا ہے یہ اس "وجہ" کے خلاف ہے جو آیت "صرف تیرے رب کا چہرہ جو عظمت اور جلال والا باقی رہے گا (الرحمٰن:۲۷) اور دیگر ان نصوص میں وارد ہے جن کو ہم نے ذکر کیا ہے۔ نہایت خلاصہ اس کا یہ ہے کہ "وجہ" کا لفظ مشترک ہے کبھی اس معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اس سے یہ کہاں لازم آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ذوالجلال والاکرام کا "وجہ" مجاز ہو اور اس کے لیے حقیقتاً "وجہ" نہ ہو۔

حاصل اس کا یہ نکلا کہ یہ آیت صفات سے متعلق نہیں ہے۔ اس کو دیگر آیات کی تاویل کا ذریعہ بنانا قطعاً غلط ہے۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد وہی ہے جو مخالف لوگ کہتے ہیں کہ وجہ اللہ ہی مراد ہے مگر ہم پھر کہتے ہیں کہ جہمیوں کا مدعیٰ اس مطلوب سے پورا نہیں ہوتا۔ کیونکہ "ثم" بعید کے لیے اشارہ ہے جو عالم اور ماوراء عالم، اور فوق عالم سب کو شامل ہے۔ جو مصلّی کے آگے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"فان كان ظاهرها هو الاول اقرّت علىٰ ظاهرها ولا محذور في ذلك ومن يقول هذا لا يقول ان وجه الله هو نفسه في نفس الاجسام المستقبلة فان هذا لا يقوله أحد من اهل السنة بل يقول " فثم" اشارة الى البعيد." (۲)

یعنی اگر اس آیت کا ظاہر اول ہے تو اس کو ظاہر پر جاری کیا جائے گا اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جو لوگ یہ قول کرتے ہیں۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سامنے والے اجسام میں

۱- مختصر الصواعق، ۳۰/۱۰۱۷ ۲- بیان التلبیس، ۶/۷۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

موجود ہے۔ یہ بات اہل السنّت والجماعت میں سے کوئی بھی نہیں کرتا، بلکہ وہ کہتا ہے کہ ''ثم'' بعید کے لیے اشارہ ہے۔

ابوالحسن واحدیؒ لکھتے ہیں:

''قال ابو اسحاق.....وثم فی المکان اشارة بمنزلة هناك فاذا أردت المکان القریب قلت هنا زید واذا اردت المتراخی قلت هناك وثم.'' (۱)

''ثم'' مکان کے اشارہ کے لیے ہے جیسے ''ھناک'' جب تو مکان قریب کا ارادہ کرتا ہے تو کہے گا ''ھنا زید'' اور جب دور کا ارادہ کرے گا کہے گا ''ھناک وثم زید''۔

آگے لکھتے ہیں کہ

''الا تریٰ ان ثم لا تستعمله الا فی مکان معهود معروف بمخاطبك فان لم تعرفه لم تعبر عنه بذالك'(۲)

کیا تو دیکھتا نہیں کہ ''ثم'' کو صرف اس مکان کے لیے آپ استعمال کریں گے جو آپ کے مخاطب کے لیے معہود و معروف ہو، اگر وہ اسے نہ پہچانتا ہو۔ تو اس مکان سے پھر آپ اس لفظ کے ذریعے تعبیر نہیں کر سکتے۔ اور معروف مکان تو اللہ تعالیٰ کا آسمان کے اوپر ہی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''ولیس فی ظاهر القرآن ان الله تعالیٰ فی جوف المخلوقات وانما قال ''فثم '' وهذا اشارة الی ما استقبل فتناول العالم وما وراء ہ وما فوقه فان ذلك کله یستقبله العبد.'' (۳)

اس کلام کا حاصل یہ ہو کہ اگر ہم اس آیت کو اسی تعبیر میں قبول کر لیں جو جہمیہ کا مطلوب ہے تب بھی ان کا مدعیٰ اس آیت سے پورا نہیں ہو سکتا۔

حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

''فثم وجه الله ''اشارة الی مکان موجود والله تعالیٰ فوق الامکنة کلها لیس فی جوفها.'' (٤)

یعنی ''ثم'' مکان موجود کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام مکانات کے اوپر ہیں اور ان کے درمیان

۱- البسیط، ۳/۲۵۶ ۲- ایضاً

۳- بیان التلبیس، ۶/۷۹ ۴- مختصر الصواعق، ۳/۱۰۱۹

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے اور بھی توجیہات ہیں۔جیسا کہ شیخ سفارینیؒ نے لکھا ہے کہ

”وقالوا فی قوله تعالیٰ ” فأينما تولوا فثم وجه الله (البقرة:١١٥)ای فثم رضاه وثوابه ......وقيل فثم وجه الله والوجه صلة وقيل المراد بالوجه ...... الجهة التي وجهنا الله اليها ای القبلة.“ (١)

اسی بنا پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جناب رازیؒ کو مخاطب کر کے لکھا:

”انت ادعيت ان جميع فرق الاسلام يقرون بالتاويل وذكرت هذه الاية للاحتجاج بذالك فان لم يكن تاويلها متفقا عليه لم ينفعك ذكرها ومعلوم عدم الاتفاق علىٰ ذلك فان كثيرا من اهلِ الاثبات بل اكثرهم جعلها من آيات الصفات مع قولهم ان الله فوق العرش خارج العالم كما تقدم بيانه.“ (٢)

یعنی تیرا دعویٰ تو یہ تھا کہ تمام فرق تاویل کے مقر ہیں یہ آیت تو نے اس مدعیٰ کے لیے بطور حجت پیش کی ہے۔اگر اس کی تاویل متفق علیہ نہ ہو، تو تمہیں یہ قول فائدہ نہیں دیتا کیونکہ پھر تاویل پر اجماع کا ثبوت نہ ملا اور آیت کی تاویل پر عدم اتفاق معلوم ہے کیونکہ اکثر اہل اثبات نے اسے آیات صفات میں سے بنایا ہے۔اس عقیدے کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ عالم کے باہر عرش کے اوپر ہیں۔

اب ہم کہتے ہیں جناب ڈاکٹر صاحب شیخ ابن عثیمینؒ نے اگرچہ آیت کی وہ تاویل وتفسیر اختیار کی ہے جو حافظ ابن القیمؒ نے اختیار کی ہے مگر اس کے باوجود وہ وہی عقیدہ رکھتے ہیں جو اہل السنّت والجماعت کا ہے وہ جہمی عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات ہر مکان میں ہے کے قائل نہیں ہے بلکہ اس کی تاویل کی تکفیر کرتے ہیں جیسا کہ ان کی عبارت ابھی قریب ہی ہم نے ذکر کی ہے۔

محقق ہراسؒ کی عبارت

جناب ڈاکٹر صاحب نے ”وجہ“ ہی کے سلسلے میں خلیل ہراسؒ کی ایک طویل عبارت پیش کی ہے۔پھر اسکے دو اعتراضات کے جوابات دینے کی بھی اپنی سی کوشش کی ہے۔ہم اس عبارت کو مختلف حصوں کی صورت میں مالہ وماعلیہ کے ساتھ احباب کی خدمت میں پیش کریں گے اور ساتھ ڈاکٹر صاحب کے جوابات کا بھی

١-لوامع الانوار،١/٢٥١ ٢-بیان التلبیس،٦٠/٨١

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

جائزہ لیں گے۔ ملاحظہ ہو:

"والنصوص فی اثبات الوجه من الکتاب والسنة لا تحصی کثرة وکلها تنفی تاویل المعطلة الذین یفسرون الوجه بالجهة او الثواب اوالذات والذی علیه اهل الحق ان الوجه صفة غیر ذات ولا یقتضی کونه تعالیٰ مرکب من اعضاء کما یقول المجسمة بل هو صفة علیٰ ما یلیق به فلا یشبه وجها ولا یشبهه وجه"

"قرآن وسنت کی جن نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات ہے وہ بہت ہیں اور سب ہی اہل تعطیل کی تاویل کی نفی کرتی ہیں جس کے تحت وہ چہرے کا معنیٰ، جہت، ثواب یا ذات کا کرتے ہیں۔ اہل سنۃ یعنی سلفیوں..... کا موقف یہ ہے کہ وجہ (چہرہ) ذات سے علیحدہ ایک صفت ہے اور یہ تقاضا نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہوں جیسا کہ مجسمہ کہتے ہیں کہ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان صفت ہے جو نہ کسی مخلوق کے چہرے کے مشابہ اور نہ کسی مخلوق کا چہرہ اس کے مشابہ ہے۔" (۱)

درج شدہ عبارت کی توضیح

محقق خلیل ہراسؒ نے جو بات کی ہے وہ بات یقیناً درست ہے۔ اہل تعطیل نے یہی تین تاویلات کی ہیں۔ جہت، ثواب اور رضا، ذات، جہت سے صرف آیت قبلہ کی تاویل کی ہے۔ ہم نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، کہ اس آیت میں "وجہ" کی یہ تعبیر سلف طیب سے بھی ثابت ہے۔

اس آیت کی حد تک وہ تعبیر درست ہے یہ باقی دو تعبیریں حقیقتاً صحیح نہیں ہیں۔ "وجہ" کی تعبیر جن لوگوں نے "ذات" سے کی ہے۔ اس پر شیخ فوزان نے یوں تنقید کی ہے کہ

"وهذه تاویلات باطلة من وجوه منها انه جاء عطف الوجه علیٰ الذات کما فی الحدیث اعوذبالله العظیم وبوجهه الکریم (۲) والعطف یقتضی المغائرة ومنها انه اضاف الوجه الی الذات فقال "وجه ربك" ووصف الوجه بقوله "ذوالجلال والاکرام" فلوکان الوجه هو الذات لکان لفظ الوجه فی الایة صلة ولقال "ذی الجلال والاکرام" فلما قال

۱- سلفی عقائد ص ۹۰

۲- ابوداؤد: ۴۶۶ صحیح

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"ذوالجلال" تبين انه وصف للوجه لا للذات وان الوجه صفة للذات ومنها انه لا يعرف في لغة امة من الامم ان وجه الشيء بمعنى ذاته او الثواب والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه وهو في كل شيء بحسب ما يضاف اليه." (۱)

یہ تاویلات بہت ساری وجوہات کی بنا پر باطل و فاسد ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ "وجہ" کا عطف "ذات" پر وارد ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا "اعوذ باللہ العظیم و بوجھہ الکریم" اور یہ تو ہر کوئی جانتا ہے کہ عطف مغائرت کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "وجہ" کو ذات کی طرف مضاف کیا گیا ہے (اور شے کی اضافت اپنے نفس کی طرف نہیں ہوتی) فرمایا "تیرے رب کا چہرہ، اور "وجہ" کو جلال والاکرام سے موصوف کیا ہے۔ اگر وجہ عین ذات ہوتا تو پھر لفظ "وجہ" اس آیت میں زائد ہوتا۔

اور ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ

"فان هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها." (۲)

یعنی اس کلمہ "وجہ" کی زیادت معہود نہیں ہے۔

اور کہتے ہیں کہ ذی الجلال والاکرام یعنی مجرور بنا کر، لیکن جب ذوالجلال مرفوع فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ "وجہ" کی صفت ہے۔ ذات کی نہیں اور "وجہ" ذات کی صفت ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کسی قوم کی لغت میں یہ معروف نہیں ہے کہ "وجہ" کسی چیز کا اس کی ذات کے معنیٰ میں ہو، یا پھر ثواب کے معنیٰ میں، "وجہ" لغت میں ہر چیز کے اولین حصے کو کہتے ہیں کیونکہ وہی تو ہے جس کا پہلے پہل سامنا کیا جاتا ہے۔ وہ پھر ہر ذات میں اپنے منسوب الیہ کی نسبت سے متعین ہوتا ہے۔ اور حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ "وجہ" جہاں بھی وارد ہوا ہے۔ ذات کی طرف مضاف ہو کر وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف دو چیزیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ مخلوق جو قائم بنفسہ ہو، یہ اضافت تشریفی ہوتی ہے۔ دوسری وہ صفات جو قائم بنفسھا نہیں ہوتی۔ "وجہ الٰہی تو مخلوق مبائن قائم بنفسہ نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی اضافت بطور وصف ہے۔ پس یہ اضافت مخلوق ہونے اور زائد ہونے کی نفی کر رہی ہے:

"الوجه حيث ورد فانما ورد مضافا الى الذات في جميع موارده

۱۔ شرح الواسطیہ، ص ۶۷ ۲۔ مختصر الصواعق، ۳۰/۹۹۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والمضاف الی الرب تعالیٰ نوعان اعیان قائمة بنفسها کبیت الله وناقة الله۔ فهذه اضافه تشریف وتخصیص۔ الثانی صفات لا تقوم بنفسها کعلم الله وحیاته ......اذا عرف ذلك فوجهه الکریم وسمعه وبصره اذاضیف الیه وجب ان یکون اضافة وصف لا اضافة خلق وهذه الاضافة تنفی ان یکون الوجه مخلوقا وان یکون حشوا فی الکلام۔" (۱)

اس آخری دلیل سے یہ تو معلوم ہوا کہ وجہ عین ذاتِ الٰہی نہیں ہے مگر یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ مخلوق بھی نہیں ہے کیونکہ وہ عین قائم بنفسہ نہیں ہے۔

دوسری تاویل کا بطلان

اب معطلہ کی دوسری تاویل کا بھی حال سن لیجئے۔ وہ تاویل ''ثواب'' ہے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے ''وجہ'' سے مراد ''ثواب'' ہے جیسا کہ ہم نے سفارینیؒ سے آیت ''قبلہ'' کی تحقیق میں نقل کیا ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ نے اس تاویل پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ یہ تاویل درست نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت دائم ہوتی ہے جبکہ ثواب فی نفسہ ممکن ہے اس کو اگر دوام حاصل ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے وعدے کی بنا پر ہے ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم اللہ تعالیٰ کے وجہ کو ممکن کے باب میں سے سمجھتے ہو یا واجبات کے باب میں سے؟ اور جب تم اس کی تفسیر ''ثواب'' سے کرتے ہو تو یہ ممکن کے قبیل سے ہو جائے گا جس کے وجود اور عدم دونوں کا جواز ہے۔

"وقد فسر أهل التحریف وجه الله بثوابه فقالوا المراد بالوجه فی الایة الثواب کل شیء یفنی الاثواب الله۔ ففسروالوجه الذی هو صفة کمال فسروه بشیء مخلوق بائن عن الله قابل للعدم والوجود والثواب حادث بعد ان لم یکن وجائز ان یرتفع لو وعدالله ببقاء ہ لکان من حیث العقل جائزا ان یرتفع اعنی الثواب فهل تقولون الآن ان وجه الله الذی وصف الله به نفسه من باب الممکن الذی یجوز وجوده وعدمه۔" (۲)

آگے لکھتے ہیں ان لوگوں کا یہ قول بہت ساری وجوہات کی بنا پر مردود ہے۔ ۱- پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ قول آیت کے ظاہر کا مخالف ہے۔ ۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اجماع سلف کا مخالف ہے۔ انہوں نے 'وجہ' کی تفسیر ثواب سے قطعاً نہیں کی ہے۔ ۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ ثواب کو جلال واکرام سے موصوف نہیں کیا جاسکتا یوں

۱- مختصر الصواعق، ۴/ ۱۰۰۹ ۲- شرح الواسطیہ، ص ۲۴۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں کہا جاتا کہ ذوالجلال والاکرام۔ ۴۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ "وجہ" سے اگر ثواب مراد ہو تو پھر اس کا "وجہ" نہیں ثواب ہی سارے مخلوق کو کشف کے وقت راکھ بنا دے گا جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔

"وقولهم مردود بما يلي اولا انه مخالف لظاهر اللفظ فان ظاهر اللفظ ان هذا وجه خاص وليس هو الثواب ثانيا انه مخالف لاجماع السلف فما من السلف احد قال ان المراد بالوجه الثواب وهذه كتبهم بين ايدينا مزبوره محفوظة اخرجوا لنا نصا عن الصحابة او عن ائمة التابعين ومن تبعهم باحسان انهم فسروا هذا التفسير لن تجدوا الى ذلك سبيلا ابدا ثالثا هل يمكن ان يوصف الثواب بهذه الصفات العظيمة "ذوالجلال والاكرام" لايمكن مثلا لوقلنا جزاء المتقين ذوجلال واكرام فهذا لا يجوزابدا والله تعالیٰ وصف هذ ا الوجه بانه ذوالجلال والاكرام رابعا نقول ما تقولون فى قول الرسول عليه السلام "حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ماانتهى اليه بصره من خلقه "فهل الثواب له هذا النور الذى يحرق ما انتهى اليه بصر الله من الخلق؟ ابدا ولا يمكن وبهذا عرفنا بطلان قولهم." (۱)

اور بھی بہت وجوہات اس تاویل کے بطلان کی موجود ہیں مثلاً نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کی وجہ کے ذریعے پناہ مانگتے تھے۔ ان پر یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ مخلوق سے استعاذہ کرتے تھے:

"وقد صح عن النبى عليه الصلوات والسلام انه استعاذ بوجه الله فقال اعوذ بوجهك الكريم ...... ولا يظن برسول الله عليه وسلم ان يستعيذ بمخلوق." (۲)

حدیث میں آتا ہے کہ آسمانوں اور زمین کا نور اس کے چہرے کے نور سے ہے تو کیا حدیث کو ثواب پر محمول کیا جا سکتا ہے؟

"ماقاله عبدالله بن مسعودؓ نور السموات والارض من نور وجهه "فهل يصح أن يحمل الوجه فى هذا علىٰ مخلوق." (۳)

۱۔ شرح الواسطیہ، ص ۲۴۰ ۲۔ مختصر الصواعق، ۳/ ۹۹۹

۳۔ ایضاً ص ۱۰۰۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان تمام وجوہات سے یہ بات یقینی ہوگئی کہ ''وجہ'' سے قرآن وسنت کی نصوص میں اللہ تعالیٰ کا ''وجہ ذوالجلال والاکرام'' مراد ہے۔ جیسا کہ محقق خلیل ہراسؒ نے اس کی وضاحت کی ہے اور اہل تعطیل کی تاویلات بیت عنکبوت کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ کمزور ہے۔

بقیہ عبارت کی وضاحت

محقق خلیل ہراسؒ نے اس حصے میں جو بات کہی ہے اس میں بھی وہ متفرد نہیں ہے۔ بہت سارے علماء نے اس بات کا اقرار واعتراف کیا ہے۔ شیخ محی الدینؒ لکھتے ہیں:

''واهل السنة ابواصرف الآيات الواردة عن ظواهرها الاعن ضرورة وحمل الفاظها الى المجاز ما امكن الحقيقة والى المعانى البعيدة مالمكن الحمل الى المعانى القريبة فلما لم يجدوابدا من صرف هذه الالفاظ من معانيها الحقيقية التى هى الجوارح الجسمانية حملوها الى صفات ثبوتية ثابتة له تعالىٰ بلا كيف واوجبوا الاعتقاد علىٰ ان هذه الامور الواردة بها القرآن من الوجه واليد صفات ثابتة لله تعالىٰ ازلا وان لم يعرف حقائقها لان هذه المعانى اقرب الى المعانى الحقيقية من حمل اليد علىٰ القدرة والوجه علىٰ الوجود.'' (۱)

اہل سنت نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ نصوص میں وارد صفات کو بغیر ضرورت کے ظواہر سے پھیر دیا جائے۔ یا جب تک حقیقت پر حمل ممکن ہو ان کے الفاظ کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے۔ یا جب تک معانی قریبہ پر حمل ممکن ہو ان کو معانی بعیدہ پر محمول کیا جائے۔ مگر جب انہوں نے ان الفاظ کو معانی حقیقیۃ سے جو دراصل جوارح جسمانیہ ہیں کے پھرنے سے خلاصی نہیں پائی۔ تو انہوں نے ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ پر محمول کیا کہ ان کے لیے بلا کیف ثابت ہیں اور یہ اعتقاد لازم کر دیا کہ یہ امور جو قرآن مجید میں وارد ہیں یعنی ''وجہ'' اور ''ید'' وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ازل سے ثابت ہیں۔ اگرچہ ان کے حقائق کو نہ جانا جا سکے کیونکہ یہ معانی حقیقی معانی کے بہت قریب ہیں۔ بنسبت ''ید'' اور ''وجہ'' کو قدرت اور وجود پر محمول کرنے کے۔

ہم چونکہ صفات الٰہی کو انسانی اعضاء کی طرح نہیں سمجھتے، اس لیے اس عبارت کا آخری حصہ ادھر ہمارا

۱۔ القول الفصل، ص ۲۵۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

مطلوب ہے اور ہم ان صفات کی کنہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ جناب سیف الدین آمدیؒ "وجہ" کے بارے میں ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب یوں نقل کرتے ہیں:

"ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعريؒ فی احد قوليه والاستاد ابو اسحا ق الاسفرايني والسلف الى ان الرب تعالىٰ متصف بالوجه وان الوجه صفة ثبوتية زائدة علىٰ ماله من الصفات متمسكين فی ذلك بقوله تعالیٰ "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام (الرحمن :٢٧) (١)

ابوالحسن اشعری ایک قول میں اور استاذ ابواسحٰق اسفرائنی اور سلف طیب اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ "وجہ" سے موصوف ہے اور "وجہ" ان کے دیگر صفات پر زائد صفت ہے۔ انہوں نے اس بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے تمسک کیا ہے کہ "تیرے رب کا پر جلال اور عزت والا چہرہ باقی رہے گا (الرحمٰن :۲۷)۔

اس عبارت سے محقق خلیل ہراسؒ کی تائید تو ہوگئی۔ مگر ہم ایک قول ابوالحسن زاغونیؒ کی بھی نقل کرتے۔ جس سے یہ بات زیادہ روشن ہو جائے گی۔

"والدلالة علىٰ ذلك انه قد ثبت فی عرف الناس وعاداتهم فی الخطاب العربی الذی اجمع عليه اهل اللغة ان تسمية الوجه فی أی محل وقع من الحقيقة والمجاز يزيد علىٰ قولنا ذات۔ فاما فی الحيوان فذلك مشهور حقيقة لايمكن دفعه ولا يسوغ فيه غير ذلك فاما فی مقامات المجاز فكذالك ايضا لانه يقال فلان وجه القوم لايراد به ذات القوم اذذوات القوم غيره قطعا ويقينا." (٢)

اس صفت "وجہ" کی ذات پر زائد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عربی کلام میں جس پر اہل لغت کا اتفاق ہے لوگوں کے عرف وعادات میں یہ ثابت ہے کہ "وجہ" کا لفظ جہاں بھی پڑے چاہے حقیقت ہو چاہے مجاز وہ ذات پر زائد ہی ہوتا ہے۔ حیوان میں تو "وجہ" کا ذات پر زائد ہونا بہت مشہور ہے۔ جس کو دفع کرنا ممکن نہیں ہے اور اسمیں اس کے سوا کوئی مفہوم درست نہیں ہے مگر مقامات مجاز میں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ فلان قوم کا چہرہ ہے۔ تو اس سے قوم کی ذات مراد نہیں ہوتی کیونکہ قوم کے ذوات یقیناً چہرہ کے علاوہ ہوتے ہیں۔

۱- ابکار، ص ۳۵۸ ۲- الایضاح، ص ۲۸۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پھر آگے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگر "وجہ" کا یہی مفہوم ہو، تو پھر تبعیض لازم ہے۔

"فهذ لا يلزم من جهة ان ما ذكروه ثبت بالاضافة الى الذات في حق الحيوان المحدث لا من حقيقة صفة الوجه (۱)

یہ لازم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ جو ان لوگوں نے ذکر کیا ہے تو وہ مخلوق حیوان کی ذات کی نسبت سے ہے۔ صفت وجہ کی حقیقت سے نہیں ہے۔

اس عبارت کو ہم نے پہلے مفصل نقل کیا ہے لہٰذا ترجمہ کرنے کی خاص ضرورت نہیں ہے۔ گویا جو بات محقق خلیل ہراسؒ نے کی ہے وہی بات سلف اور اشعریؒ نے بھی بقول آمدیؒ کی ہے۔ این گنا ہے است کہ در شہر شما نیز کنند۔

عبارت کا دوسرا ٹکڑا

ڈاکٹر صاحب نے آگے محقق خلیل ہراسؒ کی عبارت کا بقیہ حصہ نقل کیا، ملاحظہ ہو:

"واستدل المعطلة بهاتين الايتين علىٰ ان المراد بالوجه الذات اذلا خصوص للوجه في البقاء وعدم الهلاك ونحن نعارض هذا الاستدلال بانه لولم يكن لله عزوجل وجه علىٰ الحقيقة لما جاز استعمال هذا اللفظ في معنى الذات فان اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن ان يستعمل في معنى آخر الا اذا كان المعنى الاصل ثابتا للموصوف حتى يمكن للذهن ان ينتقل من الملزوم الى لازمه علىٰ انه يمكن دفع مجازهم بطريق آخر فيقال انه اسند البقاء الى الوجه ويلزم منه بقاء الذات بدلا من ان يقال اطلق الوجه واراد الذات "

"اہل تعطیل (جن میں سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ بھی شامل ہیں) ان دو آیتوں "ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام" اور "كل شيء هالك الا وجهه" سے اس پر استدلال کرتے ہیں کہ "وجہ" سے مراد ذات الٰہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بقاء اور عدم ھلاکت میں "وجہ" کو کچھ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔ ہم اس استدلال کا توڑ اس طرح کرتے ہیں کہ اگر اللہ عز و جل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہو تو ذات کے معنیٰ میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے

۱- الایضاح، ص ۲۸۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنیٰ میں استعمال ممکن نہیں۔ مگر جب کہ اصلی معنیٰ بھی موصوف میں ثابت ہو، کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اہل تعطیل کے مجازی معنیٰ کو رد کرنے کا ایک اور طریقہ بھی ہے وہ یہ ہے کہ بجائے اس کہ ''وجہ'' بول کر ذات مراد لی جائے۔ یہ کہا جائے کہ بقاء کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور چہرے کی بقاء کو ذات کی بقاء لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرے کے بغیر ذات کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔''(۱)

ہم اس حوالے سے چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں

یہ قول کن کا ہے؟

جناب ڈاکٹر صاحب نے محقق خلیل ہراسؒ کی عبارت ''استدل المعطلۃ'' کے ترجمہ میں اپنی علمی قوت کی بنا پر یہ فقرہ شامل کیا ہے کہ ''جن میں سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ بھی شامل ہیں۔'' مگر اس بات کا پتہ نہ چلا سکے کہ یہ قول دراصل کن محققین کا ہے؟

پھر لطف یہ ہے کہ اگر اس تعطیل میں اشاعرہ و ماتریدیہ کو سلفیوں نے زبردستی شامل کیا ہے تو ڈاکٹر صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ ان صفات کو تسلیم کرتے اور اس بات کی بھی تردید کرتے مگر انہوں نے محقق خلیل ہراسؒ کے جوابات دینے کی اپنی سی کوشش کی اور اس بات کا ثبوت فراہم کر دیا کہ وہ بہر حال معطلۃ گروہ کے رکن ہے۔

ہم یہاں صرف یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ یہ بات دراصل اشعری معطلہ نے کی ہے۔ جناب ابن الجوزیؒ جو فروع میں حنبلی ہے اور عقائد میں معطل اشعری ہے۔ کچھ اکابر کا قول یہ ہے کہ وہ عقائد میں کبھی حنبلی بنتے ہیں اور کبھی اشعری۔ ایک قول پر قائم نہیں رہے ہیں۔ واللہ اعلم، اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

''قد ذهب الذين انكرنا عليهم الى ان الوجه صفة يختص باسم زائد على الذات فمن اين قالوا هذا وليس لهم دليل الا ما عرفوه من الحسيات وذلك يوجب التبعيض ولو كان كماقالو كان المعنىٰ ان ذاته تهلك الا وجهه.'' (۲)

وہ لوگ جن پر ہم نے اعتراض کیا ہے اس طرف گئے ہیں کہ ''وجہ'' ایک صفت ہے جو ذات پر

۱۔ سلفی عقائد ص ۹۰، ۹۱ ۲۔ دفع شبہہ التشبیہ ص ۲۳۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زائد نام کے ساتھ خاص ہے۔ یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی ہے ان کے لیے کوئی دلیل سوائے محسوسات کے نہیں ہے جن کو انہوں نے جانا ہے۔ یہ قول تبعیض کو واجب کرتا ہے۔ اگر بات وہی ہوتی جو یہ لوگ کہہ رہے ہیں تو پھر معنیٰ یہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ھلاک ہو جائے گی مگر اس کا ''وجہ'' باقی رہے گا۔

اور سرخیل اشاعرہ جناب رازیؒ لکھتے ہیں:

"الاول قوله تعالىٰ "كل شيء هالك الا وجهه" وذلك لانه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التى علىٰ الوجه وان لا يبقى الا مجرد وقد التزم بعض حمقاء المشبهة ذلك وهو جهل عظيم" (۱)

ان آیات میں مذکور ''وجہ'' کو عضو اور جارحہ پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس کے بہت وجوہ ہیں۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''ہر چیز فنا ہو جائے گی مگر اس کا ''وجہ'' باقی رہے گا'' یہ اس طرح کہ اگر ''وجہ'' سے کوئی عضو مخصوص مراد ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اس کا تمام جسد و بدن فنا ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ آنکھ بھی فنا ہو جائے جو ''وجہ'' میں موجود ہے۔ اور نہ رہے مگر محض ''وجہ'' مشبہہ گروہ کے بعض احمق لوگوں نے اس بات کا التزام بھی کیا ہے مگر یہ عظیم جہالت ہے۔

ابوالقاسم انصاریؒ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ

"ومذهب ابى الحسن ان اليدين صفتان زائدتان على وجود الاله تعالىٰ وكذالك الوجه صفة ثابتة له ونحوه قال عبدالله بن سعيد." (۲)

اور دوسری جگہ لکھا کہ

"واظهر قولى ابى الحسن فى الوجه انه صفة زائدة علىٰ الوجود." (۳)

اس سے محقق ہوا کہ ''وجہ'' کو ذات پر زائد قرار دینا محض ابوالحسنؒ کا ایک نہیں بلکہ دو قولوں میں اظہر قول ہے۔ اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔ جناب رازیؒ صفاتی لوگوں کے بارے میں مختلف قسم کے جھوٹ گھڑتے رہتے ہیں۔ یہ بھی ان کذبات میں سے ایک ہے کہ مشبہہ گروہ کے بعض حمقاء نے اس بات کا بھی التزام کیا ہے۔ یہ بات کسی مسلمان سے متصور ہے۔ آج بھی دنیا میں جاہل ترین لوگ موجود ہیں کوئی آدمی تجربہ کر کے دیکھ

۱۔ اساس، ص ۹۳ ۲۔ الغنیۃ، ۲/۷۱۱ ۳۔ ایضا، ۲/۷۱۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیں۔سلفیوں کو بدنام کرنے کے لیے یہ لوگ ہر سطح تک جا سکتے ہیں۔اس معطلہ گروہ کی جھوٹی حکایات پر پوری کتاب پیش کی جا سکتی ہے۔مگر سر دست اس بات کی فرصت نہیں، احباب میں سے کوئی کمر ھمت باند لے۔ابن الجوزیؒ کی تردید کے لیے وہ عبارت کافی ہے جو ابھی قریب ہی ہم نے سیف الدین آمدیؒ سے نقل کی ہے۔جس میں انہوں نے ابوالحسن اشعریؒ، ابواسحٰق اسفرائنی اور سلف سے نقل کیا ہے کہ وجہ صفت زائد بر ذات ہے۔آگے اس قول کے بارے میں پھر لکھتے ہیں:

”وکونہ زائد علیٰ ذاتہ ومالہ من صفات لابمعنی الجارحۃ وانہ وجہ لا کوجوھنا کماان ذاتہ لاکذواتنا کماھو مذھب الشیخ فی احد قولیہ ومذھب السلف.“ (۱)

جناب رازیؒ سے لیکر بہت سارے لوگ اس مغالطے کو سلفیوں کے خلاف دھراتے رہتے ہیں۔مگر اس آیت سے معتزلہ نے جنت وجہنم کے غیر مخلوق ہونے پر بھی استدلال کیا کہ یہ آیت کل اشیاء کے ہلاک ہونے کا متقاضی ہے۔اگر جنت وجہنم اب تیار شدہ ہوں تو پھر بعد میں دونوں فنا ہو جائیں گے۔یہ اللہ تعالیٰ کے قول ”اکلھا دائم“ کے منافی ہے۔

”استدلت المعتزلۃ بہ علیٰ ان الجنۃوالنار غیر مخلوقتین قالوا لان الایۃ تقتضی فناء الکل فلو کانتا مخلوقتین لفنیتا وھذا یناقض قولہ تعالیٰ فی صفۃ الجنۃ اکلھا دائم.“ (۲)

اس کے جواب میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ہم صرف ایک جواب رازیؒ کی تفسیر سے نقل کرتے ہیں۔

”ثم اما ان یحمل قولہ کل شیء ھالك علیٰ الاکثر کقولہ واوتیت من کل شیء (۳)

پھر یا تو اس آیت میں تاویل کی جائے گی یا پھر ”اکلھا دائم“ والی آیت میں۔پہلی تاویل یہ ہے کہ ”کل شیء ھالک“ کو اکثریت پر محمول کیا جائے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ ”واوتیت من کل شیء“یعنی اس کو اکثر چیزیں دی گئی تھی۔

حاصل یہ ہے کہ ”کل“ یہاں استغراقی نہیں ہے، عرفی ہے۔جیسا کہ اس آیت میں ہے ”ثم اجعل علیٰ کل جبل منھن جزا“ پھر ہر پہاڑ پر اس کا ایک ایک حصہ رکھ دو۔یہ تاویل اس لیے ضروری ہے کہ دلیل اس بات پر موجود ہے کہ جنت وجہنم فنا نہیں ہوں گے۔محمود آلوسیؒ فرماتے ہیں:

۱-ابکار،۱/۳۵۸ ۲-الکبیر،۹/۲۲ ۳-ایضاً

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

"یدل ظاهر الاية علىٰ هلاك العرش والجنة والنار والذی دل علیه الدلیل عدم هلاك الاخیرین." (۱)

ظاہر آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ عرش، جنت اور جہنم سب ختم ہو جائیں گے مگر دلیل اس بات پر قائم ہے کہ جنت و جہنم معدوم نہیں ہوں گے۔

اگر اس سوال و جواب کو خوب غور و تأمل سے ملاحظہ کیا جائے تو جناب رازیؒ کے "وجہ" پر اعتراض کا خود بخود ازالہ ہو جائے گا۔ اور یہ بات تو "شاشی" کے طالب بھی جانتے ہیں کہ نص سے ایک بار تخصیص جب ہو جائے تو خبر واحد اور عقل دونوں سے پھر اس کی تخصیص ہو سکتی ہے۔

بہت شور سنتے تھے پہلو میں دل کا
جو چیرا گیا قطرہ خون نہ نکلا

اس سے اس بات کا بھی پتہ چل جاتا ہے کہ ابن الجوزیؒ کو اپنے اکابر اشعری کے مذہب کا بھی پتہ نہیں ہے۔ سلف طیب کو تو خیر دور چھوڑ یئے ہم کہتے ہیں

ما انت اول سارغرّه قمر
ورائد اعجبته خضرة الدمن

ایک شبہے کا ازالہ

بعض مبطلین جو کتابوں پر تعلیقات لکھتے ہیں۔ مختلف قسم کے مغالطے پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً ایک احمق شخص نے لکھا ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا "وجہ" ہے مگر مخلوق کی طرح نہیں ہے۔ اس کا "عین" ہے مگر مخلوق کے "عین" کی طرح نہیں ہے تو وہ احمق یہ زعم کرتا ہے کہ اس میں مثلیت کی نفی تو ہے مگر جسمیت کی نفی نہیں ہے۔ جیسے آپ کہیں کہ زید کا ہاتھ عمرو کے ہاتھ کی طرح کا نہیں ہے اس میں صرف ہاتھ سے ہاتھ کی مثلیت کی نفی کی گئی ہے۔ زید سے جسمیت کی نفی نہیں کی ہے۔ عبارت یہ ہے:

"فان قلت ان يد زيد ليست مثل يدعمرفهذا نفی للمثلية بين اليدين ولكنه ليس نفيا للجسمية وبهذا تعرف بطلان قوله من يقول ان لله تعالىٰ يدا ورجلا حقيقة ولكن ليست كايدينا زاعما ان هذا تنزيه لله تعالىٰ وهوفی الحقيقة ليس كذالك لان هذا نفی للمثلية وليس نفيا للجسمية والله تعالىٰ منزه عن الجسمية والمثلية." (۲)

۱۔ روح، ۱۱/۱۳۱۱ ۲۔ ہامش بحر الکلام ص ۱۱۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اگر تو کہے کہ زید کا ہاتھ عمرو کے ہاتھ کی طرح نہیں ہے تو یہ مثلیت کی نفی تو دو ہاتھوں کے درمیان ہے مگر جسمیت کی نفی نہیں ہے۔ اس بات سے تم اس آدمی کے قول کا باطل ہونا معلوم کر لو گے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقتاً ہاتھ ہے مگر ہمارے ہاتھوں کی طرح نہیں ہے۔ وہ شخص یہ گمان کرتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ مثلیت کی تو نفی ہے مگر جسمیت کی نفی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ مثلیت اور جسمیت دونوں سے منزہ اور پاک ہیں۔

ہم اس مغالطہ کے جواب میں چند مختصر باتیں عرض کرتے ہیں اس لیے کہ یہ کوئی ایسا مغالطہ نہیں ہے جس سے اہل علم غلطی میں پڑ جائیں گے بلکہ عوام تک محدود ہے۔

۱- پہلی بات یہ ہے کہ ہم اگر اس مغالطہ کو درست بھی مان لیں تو جواب میں کہیں گے کہ اس کا وجود وہاں ہوتا ہے جہاں دونوں نوع اور جنس میں شریک ہوں۔ اگر دونوں جنس اور نوع میں ایک دوسرے کے شریک نہ ہو تب یہ شبہ نہیں پیدا ہوتا۔ یہی باعث ہے کہ اس مبطل نے زید اور عمرو کی مثال پیش کی ہے جو دونوں انسان ہے۔ اللہ اور مخلوق کب دونوں ایک جنس اور ایک نوع کے تھے کہ یہ شبہ ان کے بارے میں وارد ہو جائے؟ بلکہ صحیح الفاظ میں تو شبہہ "ید" "عین" اور "وجہ" کے ذکر سے پیدا ہوا ہے۔ تو جب اس میں مثلیت نفی کی گئی تو شبہہ بھی دور ہو گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا تمام ذوات کے مخالف ہونے کے تو اشاعرہ وماتریدیہ ہی نہیں بلکہ جہمیہ بھی معتقد ہیں۔ پتہ نہیں اس محقق اور معلق کا کونسا مذہب ہے؟ حافظ شیرازی نے کہا تھا:

اے نازین پسر توچہ مذہب گرفتہ
کت خون ماحلال ترا از شیر مادرست

۲- دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس معلق ومحقق کی بات کو ہم تسلیم کر لیں تو یہ اعتراض پھر ہم پر وارد نہیں ہے بلکہ ان کے اکابر بھی اس کی زد میں آئیں گے۔ ذرا کچھ اقوال ملاحظہ فرمالیں۔ دیکھئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں:

"لایوصف اللہ تعالیٰ بصفات المخلوقین وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف وهو قول اهل السنة والجماعة وهو يغضب ويرضى ولا يقال عقوبته ورضاه ثوابه ونصفه كما وصف نفسه احد، صمد، لم يلدولم يولد ولم يكن له كفوا احد حى قيوم قادر سميع بصير عالم يدالله فوق ايديهم ليست كايدى خلقه وليست بجارحة وهو خالق الايدى ووجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق الوجوه ونفسه ليس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کنفس خلقه وهو خالق النفوس." (۱)

اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی صفات سے موصوف نہیں کیا جا سکتا اس کا غضب اور اس کا رضا ان کی صفات میں سے دو صفات ہیں مگر بلا کیف اور یہی اہل سنت والجماعت کا قول ہے۔ وہ غضب بھی کرتے ہیں، راضی بھی ہوتے ہی۔ ان کے غضب کو عقوبت اور رضا کو ثواب نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہم ان کو ان صفات سے موصوف کرتے ہیں جن سے انہوں نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے۔ وہ ایک ہے، بے نیاز ہے، نہ اس سے کوئی پیدا ہوا، اور نہ وہ کسی سے پیدا ہو اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے، وہ زندہ ہے، قیوم ہے، قادر ہے، سننے والا ہے، دیکھنے والا ہے، عالم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے، وہ مخلوق کے ہاتھوں کی طرح نہیں ہے اور جارحہ بھی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہاتھوں کا خالق ہے اور اس کا چہرہ مخلوق کے چہروں کی طرح نہیں ہے۔ وہ تمام چہروں کا خالق ہے۔ اس کا نفس مخلوق کے نفس کی طرح نہیں ہے وہ نفوس کا خالق ہے۔

خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ فرمالیں۔ کیا امام ابوحنیفہؒ صرف مثلیت فی الید وغیرہ کی نفی کرنا چاہتے ہیں؟ اگر جواب میں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت اس نے دیگر مقامات میں نفی کی ہے ہم کہتے ہیں کہ سلفیوں نے بھی اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے، مرکب ہونے محتاج ہونے کی نفی دوسرے مقامات میں کی ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے جسمیت کے قائل کی تکفیر بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے ان کی عبارتیں پیچھے پیش کی ہیں۔ اب ابوالمعالی جوینیؒ کی ایک عبارت پیش خدمت ہے۔ لکھتے ہیں:

"نظر (ابوالحسنؒ) فی کتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم عطلوا وابطلوا فقالوا لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدرة وسمعا كالاسماء وبصرا كالابصار فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال ان لله سبحانه وتعالیٰ علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا لا كالابصار." (۲)

ابوالحسن اشعریؒ نے معتزلہ، جہمیہ، رافضیہ کے کتب کا مطالعہ کیا کہ انہوں نے صفات الٰہی کو معطل

۱- الفقہ الابسط، ص ۶۱۳ ۲- التبیین لابن عساکر، ص ۱۴۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور باطل قرار دیا ہے ان لوگوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے علم نہیں ہے، قدرت نہیں ہے، سمع اور بصر نہیں ہے، اسی طرح حیات، بقاء اور ارادہ بھی نہیں ہے۔ فرقہ حشویہ اور مجسمہ جو تکییف اور تحدید کرتے ہیں ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے علم ہے، مخلوق کے علوم کی طرح، قدرت ہے دیگر قدرتوں کی طرح، سمع وبصر ہے دیگر سمع وبصر کی طرح۔ تو ابوالحسن اشعریؒ اللہ ان سے راضی ہو دونوں کے درمیانی راستے پر چلے۔ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے علم ہے مگر مخلوق کے علوم کی طرح نہیں اس کے لیے قدرت ہے دیگر قدرتوں کی طرح نہیں۔ اس کے لیے سمع ہے دیگر اسماع کی طرح نہیں اس کے لیے بصر ہے لیکن دیگر ابصار کیطرح نہیں۔

احباب خط کشیدہ الفاظ کو بغور وتامل ملاحظہ فرمالیں۔ ایک اور عبارت جو ابھی قریب ہی ہم نے سیف الدین آمدیؒ سے نقل کی ہے۔ اس کا ایک حصہ بلا ترجمہ ملاحظہ ہو:

”وکونه زائد علیٰ ذاته وماله من صفات لا بمعنی الجارحة وانه وجه لا کوجوهنا کماان ذاته لا کذا وتنا.“ (۱)

اس جیسی بے شمار عبارتیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ ہم مشت نمونہ از خروارے انہی تین عبارات پر اکتفاء کرتے ہیں۔ اس مبحث سے معلوم ہوا کہ یہ اکابر ان عبارات سے صرف مثلیت کی نفی نہیں کرتے ہیں بلکہ جسمیت کی بھی نفی کرنا چاہتے ہیں۔

۳- تیسری بات یہ ہے کہ شارحین متون علم الکلام کی عبارتیں اس احمق شخص کے بدعتی ”قاعدہ جلیلہ“ کے خلاف ہیں۔ ہم صرف ایک شعر امالی سے پیش کرتے ہیں اور پھر اس کے دو شارحین کی عبارتیں نقل کریں گے۔ شعر یہ ہے

نسمي الله شيئا لا كالاشياء
وذاتا عن جهات الست خالي

ہم اللہ کو شے سے مسمّٰی کرتے ہیں مگر وہ دیگر اشیاء کی طرح نہیں ہے، ہم اسے ذات سے مسمّٰی کرتے ہیں مگر وہ ایسی ذات ہے جو جہات ستہ سے خالی ہے۔ یہاں احباب ہماری اس بحث سے شبہ میں نہ پڑ جائیں کہ ہمارا بھی یہی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ شیء تو ہے مگر لا کالاشیاء ہے۔ نہیں ہم ایسی بات نہیں کرتے یہ ماتریدی عقائد کا ایک شعر ہے۔ جب ہم یہ بات کریں کہ ”هو شيء لا كالاشياء“ تو پھر ہم نے یہ بات مان لی ہے کہ وہ شیء نہیں ہے۔ یہ تو عین جہمیت ہے۔ کیونکہ وہ لوگ یعنی جہمیہ اس قول سے اس خبیث مفہوم کا ارادہ

۱- ابکار، ۱/ ۳۵۸

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں جس کو امام احمدؒ نے واضح کیا ہے۔

ہم یہاں صرف ماتریدیہ واشاعرہ کی بات کرتے ہیں۔ اپنی بات نہیں کرتے۔ ہماری بات تو وہ ہے جو امام اہل السنۃ احمد بن حنبلؒ نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"فقلنا هو شيء فقالوا هو شيء لا كالاشياء فقلنا ان الشيء الذى لا كالاشياء قد عرف اهل العقل انه لاشيء فعند ذلك تبين للناس أنهم لايثبتون شيئا ولكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون من العلانية." (۱)

ہم نے کہا کہ وہ "شے" ہیں۔ تو جہمیہ فرقہ کے لوگوں نے کہا کہ وہ شے ہے مگر دیگر اشیاء کی طرح نہیں ہے۔ ہم نے کہا وہ شے جو دیگر اشیاء کی طرح نہ ہو تو اہل عقل جانتے ہیں کہ وہ لاشیء ہوتا ہے۔ تو اس وقت لوگوں کے لیے واضح ہو جائے گا کہ جہمیہ کسی چیز کا بھی اثبات نہیں کرتے۔ مگر وہ اس لفظ کے ذریعے ظاہری اقرار کی برائی کو اپنے سے دفع کرتے ہیں۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

"والمعنىٰ نحن معشر اهل السنة نسمى الله تعالىٰ شيا الا انه ليس كسائر الاشياء ذاتا وصفة بنا ء علىٰ ان الشيء بمعنى الموجود فهوا ولىٰ باطلاقه عليه لانه سبحانه واجب الوجود وغيره ممكن او ممتنع (۲)

شعر کا معنی یہ ہے ہم اہل السنۃ والجماعۃ اللہ تعالیٰ کو شے سے تو مسمّیٰ کرتے ہیں مگر وہ دیگر اشیاء کی طرح نہیں ہے۔ ذات میں بھی اور صفت میں بھی، یہ تحقیق اس پر مبنی ہے کہ شے بمعنی موجود ہے۔ پس اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اولیٰ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اور غیر یعنی مخلوق ممکن الوجود یا پھر ممتنع الوجود ہے۔

احباب دیکھ رہے ہیں کہ نفی صرف "شیئیت" کی تھی۔ مگر شارحؒ نے اس فرق میں ذات وصفات اور فرق وجوب وامکان کو بھی شامل کیا ہے۔ ایک اور شارح ریحاویؒ لکھتے ہیں۔

"يجوز لنا أهل السنة ان نسمى الله تعالىٰ شيئا معتقدين انه مغائر كسائر الاشياء لانها حادثة مفتقرة الى الموجد والمحدث والله تعالىٰ موجد الاشياء كلها." (۳)

۱- الرد علی الزنادقۃ، ص ۲۰۹ ۲- ضوء المعالی، ص ۱۹ ۳- نخبۃ اللآلی، ص ۱۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یعنی ہم اہل سنت کے لیے یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شے سے مسمیٰ کریں۔ اس بات کا اعتقاد رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کے مغائر ہیں۔ کیونکہ تمام اشیاء حادث ہیں اور خالق اور محدث کے محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ خود تمام اشیاء کے موجد وخالق ہیں۔

پھر ملا علی قاریؒ نے ایک قاعدہ لکھا ہے کہ

"اعلم ان ما ورد الشرع باطلاقه علىٰ الله سبحانه انكان مشتركا بينه وبين غيره وجب عند اطلاقه نفي المماثلة فيه كالشيء والذات بخلاف مالم يرد الشرع باطلاقه." (۱)

اس کا ترجمہ ہم پہلے پیش کر چکے ہیں۔ اس لیے دوبارہ اس کو لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر اس کے حاصل کو سمجھنا چاہیے۔ اگر ید لا کالایدی وجہ لا کالوجوہ وغیرہ میں صرف مثلیت فی العضو کی نفی ہوتی تو پھر نفی مماثلت کو واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں بنتی؟ فافہم۔

۴۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر اس معلق اور محقق کا یہ خیال ہے کہ مماثلت کی نفی صرف صفات خبری میں محدود ہوتی ہے۔ جیسا کہ ان کی مثال سے معلوم ہوتا ہے۔ تو ہم ان کے ایک اہل مکتب محقق کا قول ان کے سامنے رکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''اشاعرہ وماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں "له علم لا كعلمنا له حياة لا كحياتنا" یعنی اللہ تعالیٰ کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں۔'' (۲)

ہم پوچھتے ہیں کیا اس عبارت میں بھی اشاعرہ اور ماتریدیہ کے محققین صرف مثلیت کی نفی کرتے ہیں۔ جسمیت باری تعالیٰ کی نفی نہیں کرتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ اس بات کا علم کی تحقیق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے ان کے بریلوی بھائیوں نے ''انما انا بشر'' کا ترجمہ ''بے شک میں بشر نہیں ہوں'' سے کیا ہے کہ اس کے زد میں بہت ساری آیتیں آتی ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کا جواب

جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

۱۔ ضوء المعالی ص ۲۰ ۲۔ سلفی عقائد ص ۱۰۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

''اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنیٰ کے لیے وضع ہوا ہے اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں۔ مگر جب کہ اصلی معنیٰ بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اس صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔''

جناب نے اس کا یہ جواب دیا ہے:

''ہمارا جواب یہ ہے کہ ''وجہ'' سے ذات مراد لینے کے لیے حقیقی چہرے کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ''وجہ'' کا صفت ہونا کافی ہے۔ اشاعرہ وماتریدیہ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کو عضو ذات نہیں بلکہ صفت ذاتی کے طور پر مانتے ہیں۔ جو ہمیشہ ہمیش سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے اور کبھی جدا نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی صفت ذاتی کے لیے وضع ہونے والے لفظ کو ذات الٰہی کے لیے استعمال کریں۔ تو خلیل ہراس کے ذکر کردہ ضابطہ کے عین مطابق ہے اور ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔''(۱)

ہم اس بارے میں ایک دو گزارشات کرتے ہیں۔

آپ اپنی تردید

جناب ڈاکٹر صاحب حوصلہ مند آدمی ہے۔ ایک ہی موضوع پر بے شمار متضاد باتیں کر سکتے ہیں۔ کوئی شخص اس کا احتساب نہیں کر سکتا، اب یہاں وہ ''وجہ'' کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کی صفت ذاتی کے لیے وضع ہونے والے لفظ کو ذات الٰہی کے لیے استعمال کریں۔''

اس عبارت کا حاصل یہی ہے کہ ''وجہ'' کا لفظ اللہ تعالیٰ کی صفت کے لیے ''وضع'' ہوا ہے۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''جب ہمیں نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، پیر ہیں۔ پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہے تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟ بلکہ اب سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ نصوص میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ لہٰذا اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم عقل سے کام لیں۔ عقل کا کام یہ تو نہیں ہے کہ وہ نصوص کا انکار کرے یا ان کے برعکس کو ثابت کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ نصوص پر غور کرے اور دیکھے کہ ان سے صحیح مراد کیا

۱۔ سلفی عقائد، ص ۹۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہو سکتی ہے؟ سلفی حضرات اپنی عقل سے کام لیکر کہتے ہیں کہ وہ ان کے ظاہری معنی کو ہی حقیقی سمجھتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ بھی عقل سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب لیں۔ تو اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی۔ حالانکہ ہمیں ایک تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں کچھ تفصیل معلوم نہیں اور دوسرے...... لہٰذا یہ صفات متشابہات ہیں۔ جن کو ماننے کے بعد ان کی حقیقت کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ جیسا کہ متقدمین نے کیا یا عوام کے عقائد کی حفاظت کے لیے ایسے معنیٰ لیتے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں۔ یہ متاخرین کرتے ہیں۔" (۱)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"غیر متشابہ صفات کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے جس کو ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔ ہم یہاں دو مثالوں کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں (۱) "ید" سے جب ظاہری معنیٰ مراد ہو تو وہ ذات کا عضو اور جزو بنتا ہے۔" (۲)

جناب کے اس دعویٰ کے بعد اب ان کی یہ عبارتیں ملاحظہ کریں۔

ان سے ایک بات تو یہ سمجھ آتی ہے کہ وجہ، ید وغیرہ الفاظ اللہ تعالیٰ کی صفات کے لیے وضع نہیں ہوئے ہیں۔ یہ محض کذب و افتراء ہے۔ دلیل خود یہ عبارتیں ہیں۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ان الفاظ کے ظاہری اور غیر ظاہری معنی ہیں۔ ظاہری معنی ان کا اجزاء و اعضاء ہیں جن کو سلفی لیتے ہیں اور غیر ظاہری مفہوم اشاعرہ و ماتریدیہ لیتے ہیں۔

تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین ان کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ اگر یہ الفاظ صفات الٰہی کے لیے "وضع" ہوتے تو کیا پھر وہ ان کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے؟۔

چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ صرف عوام کے عقائد کی حفاظت کے لیے ایسے معنیٰ لیتے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو۔ وہ معنیٰ اصلاً ان میں ہوتے نہیں۔ اسی لیے تو "اللہ تعالیٰ کے شایان شان" کے الفاظ ساتھ لگا دیئے۔ ورنہ سیاق وسباق کے ساتھ مطابقت کی بات کرتے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ظاہری معنیٰ اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے۔ اب کوئی شخص بتائے کہ محقق خلیل ہراس کا جواب کیونکر ہوا؟

۱- سلفی عقائد ص ۶۱، ۶۲ ۲- سلفی عقائد ص ۱۰۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اپنے اکابر کی سن لے

اگر ڈاکٹر صاحب ہماری اس بات کو نا گوار سمجھتے ہیں۔ تو اپنے اکابر اور بزرگوں کی بات مان لے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

”فینبغی ان یعلم ان الید تطلق بمعنیین احدھما وھو الموضع الاصلی وھو عضو مرکب من لحم وعصب وعظم واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة اعنی بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق ...... وقد یستعار ھذا اللفظ اعنی الید بمعنی آخر لیس ذلك المعنی الجسم اصلا کما یقال البلدة فی ید الامیر.“ (۱)

یہ جاننا مناسب ہے کہ ”ید“ کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک وہ معنیٰ جو ”ید“ کا اصل مصداق ہے۔ یعنی وہ مرکب عضو جس میں گوشت ہڈیاں اور پٹھے ہوتے ہیں۔ ان چیزوں سے مرکب چیز ایک مخصوص جسم ہے۔ جس کے مخصوص صفات ہیں۔ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے لیے مقدار ہے یعنی طول، عرض اور عمق ہے، کبھی کبھار اس لفظ ”ید“ کا اطلاق اختیار اور قدرت پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں شہر امیر کے ہاتھ میں ہے۔

ایک اور محقق سبکیؒ لکھتے ہیں:

”وھذہ الاشیاء التی ذکرنا ھا ھی عندأھل اللغة اجزاء لا اوصاف فھی صریحة فی الترکیب والترکیب للاجسام فذکرك لفظ الاوصاف تلبیس وکل اھل اللغة لا یفھمون من الوجه والعین والجنب والقدم الا الاجزاء ولا یفھم من الاستواء بمعنی القعود الا أنه ھیهة وضع المتمکن فی المکان ولا من المجیء والاتیان والنزول الا الحرکة الخاصه بالجسم.“ (۲)

یہ اشیاء جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ اہل لغت کے ہاں اجزا ہیں۔ اوصاف نہیں ہیں۔ یہ ترکیب میں صریح ہیں۔ اور ترکیب اجسام کے لیے ہوتی ہے۔ تو تیرا (اے ابن القیمؒ) اوصاف کا لفظ کہنا تلبیس اور دھوکہ ہے۔ تمام اہل لغت وجہ، عین، جنب، قدم وغیرہ سے صرف اجزاء کا مفہوم

۱- الجام العوام، ص ۴۲

۲- العقیدة والکلام، ص ۵۲۳

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

لیتے ہیں۔ وہ استواء بمعنی قعود سے صرف مکان میں متمکن ہونے والے کی وضع کی ھیئت مراد لیتے ہیں اور مجیء، اتیان اور نزول سے صرف وہ حرکت مراد لیتے ہیں جو جسم کے ساتھ خاص ہے۔

خیال رہے کہ اس عبارت پر جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے بھی سکوت کیا ہے۔ گویا ان کی بھی یہی رائے ہے۔ تو یہ تین ''ائمہ'' کی بات ہوگئی۔ اب امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی دور ہوگئی ہوگی کہ ''وجہ'' صفت ذاتی کے لیے وضع کیا گیا لفظ نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض و جواب

ڈاکٹر صاحب محقق ہراسؒ سے نقل کرتے ہیں کہ

''وجہ بول کر ذات مراد لینے کی بجائے یوں کہا جا سکتا ہے کہ بقاء کی نسبت ''وجہ'' کی طرف کی گئی ہے اور اس کو ذات کی بقاء لازم ہے۔ کیونکہ حقیقی ''وجہ'' ذات کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا ''وجہ'' سے اس کا حقیقی معنیٰ ہی برقرار رہے گا اور مجازی معنی کی ضرورت نہ رہے گی۔''

ہمارا جواب

اللہ تعالیٰ کی صفات دائمی ہے اور ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا صفت چہرے کا معنی جب اللہ کو تفویض ہو، تب بھی صفت وجہ (چہرے) کی بقا کو موصوف یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بقا لازم ہے۔ لہٰذا یہ بھی خلیل ہراسؒ کے قول کے مخالف نہیں ہے۔'' (۱)

ہماری ایک گزارش

ہم کہتے ہیں کہ ''چہرے'' کو آپ کے اکابر ''معنیٰ'' نہیں مانتے۔ جیسا کہ ان کی عبارات ابھی گزر گئیں ہیں۔ بلکہ خود جناب ڈاکٹر صاحب کا بھی یہ فرمان ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمالیں:

''قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ، ساق اور استویٰ علی العرش (عرش پر مستویٰ ہوا) کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چونکہ کلام الٰہی میں ان کا ذکر ہے۔ اس لیے ان پر ایمان ضروری ہے لیکن چونکہ ان کا معنیٰ اور ان کی کیفیت ہمیں نہیں بتائی گئی۔ اس وجہ سے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے ان پر ایمان اس طور سے ضروری ہے کہ ان سے

۱۔ سلفی عقائد، ص ۹۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے۔ امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کہتے ہیں۔ لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنی اور ان کی نوعیت و کیفیت کا کچھ علم ہی نہیں۔ تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ان کو صرف متشابہات کہنا چاہیے۔ فرقہ معتزلہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر تاویلات کرنا واجب کہتا ہے۔ مثلاً ید سے قوت و قبضہ اور وجہ سے ذات الٰہی لینا واجب سمجھتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے ہاتھ اور چہرہ ہی مراد ہوں۔ تو اللہ تو انسانوں کے مثل ہو جائیں گے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے لیس کمثلہ شیء (اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے) معتزلہ کی یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''ید'' ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق کا سا ہاتھ ہو، بلکہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے۔ لیکن مخلوق کی طرح کا نہیں۔ بس وہ ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں۔'' (۱)

احباب ان تینوں خط کشیدہ جملوں کو ملاحظہ فرمالیں۔ پہلے جملے میں کہا ہے کہ ان کا معنیٰ ہمیں نہیں بتایا گیا مگر اس کے باوجود اس کا ترجمہ ''ہاتھ'' اور ''چہرہ'' کرتے ہیں۔

دوسرے جملے میں بتایا کہ معتزلہ ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑتے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں خود معتزلی بن کر ظاہری معنیٰ کو چھوڑے ہوئے ہیں۔ پھر یہ بتایا کہ اہل سنت کا تو یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ''ہاتھ'' ہے اور ''چہرہ'' ہے۔ مگر انسانوں کے مثل نہیں ہے۔

اب خود ''معتزلی بن گئے'' کی ''ید'' کی تعبیر قوت و قبضہ اور ''وجہ'' کی تعبیر ذات الٰہی سے کرتے ہیں۔ کوئی بندہ بتائے ''کیا ہاتھ اور چہرہ'' ماننے پر معتزلہ کا جو اعتراض ہے۔ وہ اس کے معنیٰ ہونے پر تھا؟ اور پھر جناب ڈاکٹر صاحب نے اس کے جواب میں جو اہل سنت کا عقیدہ پیش کیا ہے۔ اس میں معنیٰ کا لفظ ہے؟ ہاں یہ بات البتہ کی ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔

ایک دوسری جگہ جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''علامہ (ابن) عثیمین امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے۔ لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے۔ لیکن علامہ (ابن) عثیمین اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر

۱- اسلامی عقائد ص ۳۴۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔"(۱)

ان خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ فرمالیں۔ صفات خبریہ کو ایک جگہ "غیر صفات اور اجزائے ذات" قرار دیا ہے۔ دوسری جگہ لکھا ہے کہ شیخ ابن عثیمین رحمہ اللہ "اجزائے ذات کو" صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔

تیسری جگہ باقاعدہ "صفات خبریہ" مثلاً "ید"، قدم اور وجہ کا نام لیکر کہا ہے کہ ہاتھ، پاؤں اور چہرے میں (یہ ضابطہ) نہیں چلتا۔ کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔

اب ان عبارات کے بعد یہ لکھنا کہ "اشاعرہ وماتریدیہ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کو عضو ذات نہیں۔ بلکہ صفت ذاتی کے طور پر مانتے ہیں" کتنا تعجب خیز ہے۔ وہ اور ان کے سارے اکابر صفات خبری کو "اجزاء اور اعضاء" مانتے ہیں۔ مگر ساتھ یہ بھی کہتے ہیں۔

پھر ہم فرض کرتے ہیں کہ "وجہ" کا وہی مفہوم ہے جو وہ اب سمجھاتے ہیں مگر کیا ہر صفت کے ذریعے ذات سے تعبیر ہوتی ہے؟ اگر وجہ سے چہرے مراد ہے۔ تب تو اس کے ذریعے ذات سے تعبیر ہو سکتی ہے جیسا کہ جاء وجوہ القوم وغیرہ ترکیبات میں مستعمل ہے۔ اور اگر اس سے مراد چہرہ نہیں ہے تو پھر پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اس صفت کے ذریعے ذات الٰہی سے تعبیر ہو سکتی ہے پھر اس مقدمہ کی بنیاد اس پر رکھ لیں۔

ڈاکٹر صاحب مغالطہ دینے سے کام چلاتے ہیں کہ اللہ کی صفات دائمی ہیں۔ لہٰذا صفت وجہ کی بقاء سے ذات کی بقا لازم آتی ہے۔ بات دراصل یہ نہیں ہے۔ اس میں کس کو اختلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات دائمی ہیں؟ بات دراصل تعبیر کی ہے کہ کیا ہر صفت کے ذریعے ذات سے تعبیر ہو سکتی ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو اس کے دلائل فراہم کر دیجئے اور اگر جواب نہیں میں ہے تو پھر اس صفت کی استثناء کی کیا وجہ ہے۔ امید ہے ڈاکٹر صاحب اپنی توجہ اصل بات پر مرکوز کر لیں گے۔

ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ
دیتے ہیں دھوکہ یہ بازیگر کھلا

تنبیہ

یہ عنوان ڈاکٹر صاحب نے ہی قائم کیا ہے۔ اس کے تحت لکھتے ہیں:

۱۔ سلفی عقائد، ص ۱۰۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

''ہم کہتے ہیں یہ بات قابل غور ہے کہ ویبقی وجہ ربک اور کل شیء ھالک الا وجھہ میں اصل مقصود کس چیز کی بقاء ہے۔ ذات کی یا چہرے کی؟ ظاہر ہے کہ اصل ذات کی بقا ہے کیونکہ تنہا چہرے کی بقا سے کچھ مطلب حاصل نہیں ہوتا اور ذات کی بقاء چہرے کی بقاء کو متضمن ہے۔ اس لیے ''وجہ'' سے ذات مراد لینا اولیٰ ہے اور اس میں بلاغت بھی ہے۔ جبکہ وجہ (چہرے) کا حقیقی معنیٰ لینے میں ذات کی بقاء تابع بن جاتی ہے کیونکہ چہرے کی بقا اصل ہوگی۔ اور ذات کی بقا اس کو لازم ہوگی۔ اس لیے مجازی معنیٰ کو ترجیح حاصل ہے۔'' (۱)

ہم اس اعتراض کے حوالے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

یہ وہی بات ہے

ڈاکٹر صاحب نے الگ عنوان اس لیے قائم کیا ہے کہ لوگوں کی وہم میں یہ بات ڈال دیں کہ یہ الگ اور نئی بات ہے۔ مگر فی الحقیقت یہ نہ الگ بات ہے اور نہ ہی نئی بات ہے۔ ہم نے پہلے ابن الجوزیؒ کی عبارت

"ولو كان كما قالوا كان المعنىٰ ان ذاته تهلك الا وجهه." (۲)

اور جناب رازیؒ کی عبارت

"لانه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التى علىٰ الوجه وان لا يبقى الا مجرد." (۳)

اب جناب کی عبارت دیکھ لیں

''ظاہر ہے کہ اصل ذات کی بقاء ہے کیونکہ تنہا چہرے کی بقاء سے کچھ مطلب حاصل نہیں ہوتا۔''

اس میں عبارت کے تغیر کے علاوہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ باقی رہی تابعیت ذات کی بات تو وہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر کوئی معقول آدمی خوشی منائے۔ ہم اس کی وضاحت آگے کرتے ہیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسری بات یہ ہے کہ جناب ڈاکٹر صاحب کے اس سوال ''کہ ان آیات میں قابل غور بات یہ ہے کہ اصل مقصود کس چیز کی بقاء ہے؟ ذات کی یا چہرے کی؟'' کا حاصل یہ ہے کہ بقاء کا مسئلہ دراصل اسی ایک آیت میں زیر بحث ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے اللہ تعالیٰ کی بقا کی بات بہت ساری آیات میں موجود ہے۔

ہم صرف ایک آیت پیش کرتے ہیں "هو الحى القيوم." (البقرة) ''قیوم'' کا کیا مطلب ہے؟

۱۔ سلفی عقائد، ص ۹۲ ۲۔ العقیدۃ، ص ۲۳۱ ۳۔ اساس، ص ۹۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ ہم سب کا ذکر نہیں کر سکتے۔ صرف ایک دو اقوال پیش کرتے ہیں۔ ابو سلیمان خطابیؒ لکھتے ہیں:

"القیوم القائم الدائم بلا زوال وروی ھذا القول عن ابن عباس والضحاك وعلیٰ ھذا یکون بمعنی الباقی الدائم." (۱)

قیوم وہ ذات ہے جو ہمیشہ قائم ہو، اس کے لیے کوئی زوال نہ ہو، یہی قول سیدنا ابن عباسؓ اور ضحاکؒ سے مروی ہے۔ اس قول کی بنا پر اس لفظ کا ترجمہ "ہمیشہ باقی رہنے والی ذات کا ہوگا۔"

ابو حامد غزالیؒ نے اس لفظ پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"فان کان فی الوجود موجود یکفی ذاته بذاته ولاقوام له بغیره ولا یشترط فی دوام وجوده وجودغیره فهو القائم بنفسه مطلقا فان کان مع ذلك یقوم به کل موجود حی لا یتصور للاشیاء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القیوم لان قوامه بذاته وقوام کل شیء به ولیس ذلك الا الله تعالیٰ سبحانه وتعالیٰ." (۲)

اگر کائنات میں ایک وجود ایسا موجود ہو جو اپنی ذات کے لیے خود کفایت کرتی ہو۔ غیر پر اس کا قوام نہ ہو، اور اس کے وجود کے دوام میں غیر کا وجود مشروط نہ ہو، تو وہ مطلقاً قائم بنفسہ ہے اور اگر اس کے ساتھ اس کے وجود سے ہر موجود قائم ہو، حتیٰ کہ اشیاء کے وجود کا تصور اور ان کے دوام وجود کا تصور صرف اسی کے ذریعے ہوتا ہو تو پھر وہ قیوم ہے۔ کیونکہ اس کا قوام بذاتہ ہوتا ہے۔ اور بقایا تمام چیزوں کا وجود اسی کے ساتھ قائم ہے۔ یہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔

ان عبارتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا بقا صرف ان دو آیتوں پر منحصر نہیں ہے۔ اس کا بیان تو دیگر مقامات میں ہو چکا ہے۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کے سنسنی خیز عبارت پر کچھ بھی فائدہ مرتب نہیں ہوتا، وہ مطمئن رہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ جناب ڈاکٹر صاحب کا یہ قول کہ "جبکہ وجہ" کا حقیقی معنیٰ لینے میں ذات کی بقا تابع ہوگی اور ذات کی بقا اس کو لازم ہوگی" عجیب ترین بات ہے۔ اس میں تابعیت کی کیا بات ہے۔ ہم اگر

۱-الاسنی، ص ۴۷۴ ۲-المقصد الاسنی، ص ۱۳۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس موقع پر یہ کہیں کہ "سخن فہمی عالم بالا معلوم شد"۔ تو یقیناً جائز ہوگا۔ پتہ نہیں ڈاکٹر صاحب کو کبھی ادبی دنیا سے سابقہ پڑا ہے یا نہیں۔ بہر حال ایک شعر ملاحظہ فرمالیں۔

نہ شود نصیب دشمن کہ شود ھلاک تیغت
سردوستان سلامت کہ تو خنجر آزمائی

یہاں ڈاکٹر صاحب کو اعتراض ہوگا کہ "شاعر" نے بڑے ظلم کا ارتکاب کیا ہے کہ "دوستان" کے وجود کو "سر" کا تابع بنایا ہے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کہے کہ شاعر پاگل ہے۔ خنجر کی آزمائش صرف سر پر کیونکر ہوگی؟ جبکہ بدن نہیں ہوگا؟ ڈاکٹر صاحب حوصلہ مند آدمی ہے۔ یہ یقین ہے کہ وہ ایسا ہی کہے گا۔ مگر اس پر ارباب سخن کہیں گے کہ۔ شعر مرا بمدرستہ کے برد؟ اللہ تعالیٰ کا بندہ اگر کتاب اللہ پر نظر رکھتے۔ تو اس بات کا جواب مل جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"سبح اسم ربك الاعلیٰ." (۱) اور فرمایا ہے" فسبح باسم ربك العظيم."(۲)

یہاں بھی اللہ تعالیٰ کی ذات کی تنزیہ تابع ہوگی اور اسم کی تنزیہ اصل قرار پائے گی۔

ہم کہتے ہیں کہ ایک ہی وجود میں تابع و متبوع کی بات بہت کچھ عجیب لگتی ہے، دیکھنے میں "وجہ" متبوع، چلنے میں پاؤں متبوع، لینے میں ہاتھ متبوع وغیر ڈاکٹر صاحب کہاں کہاں اس گردان کو جاری کریں گے۔ تابع اور متبوع کا میدان دوسرا ہے ۔رئیس دارالافتاء والتحقیق جناب ڈاکٹر صاحب یہاں بلا فائدہ اپنا قیمتی علم ضائع کررہے ہیں،

ہم اس جلد کو انہی الفاظ پر ختم کررہے ہیں۔ دیگر اعتراضات کا پھر اگلی جلد میں جائزہ پیش کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ احباب سے دعاء کی درخواست ہے۔

گر بماندیم زندہ بر دوزیم
دامنے کز فراق چاک شدہ
ور بمردیم عذر ما بپذیر
اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

۱-الاعلیٰ:۱

۲-الواقعہ:۷۴، ۹۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مصادر ومراجع

یہ اجمالی فہرست ہے۔ مکمل فہرست آخری جلد میں دیں گے۔ ان شاء اللہ

1	إثبات الحد	أبو محمد الدشتي
2	ارشاد المريد	شيخ عبد السلام
3	الأسماء والصفات	إمام أبو بكر بيهقي
4	الاسنى	قرطبى
5	اشعة اللمعات	شيخ الهند عبد الحق دهلوى
6	الإبانة بشرحها	
7	ابانة العلة	الفاضل القندهارى
8	الإبانة الصغرى	ابن بطه عكبري
9	إبطال التاويلات	قاضي أبو يعلىٰ حنبلي
10	أبكار الأفكار	سيف الدين الآمدي
11	إجتماع الجيوش الاسلاميه	حافظ ابن القيم
12	الاجوبة السعدية	عبد الرحمن السعدى
13	الاجوبة الغزالية	ابو حامد الغزالى
14	الاحتجاج بالآثار	ابو حمدان
15	الدرة العثيمينية	ابن العثيمين
16	أساس التقديس	فخر الدين رازي
17	استحسان الخوض	ابو الحسن الاشعرى
18	الاستذكار	ابن عبد البر
19	اسلام اور عقليات	مصطفىٰ بجنورى
20	اسلامى عقائد	ڈاكٹر عبد الواحد
21	الاشارة	ابو اسحاق شيرازى
22	الاشاعرة فى ميزان اهل السنة	جاسم القزار
23	اصول التكفير	پير محمد چشتى چترالى
24	أصول الدين	أبواليسرالبزدوي

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

25	أصول الدين	عبدالقاهر بغدادي
26	اصول السنة	ابن ابی زمنين
27	الاعتقاد	أبوبكر بيهقي
28	اقاويل الثقات	مرعی بن يوسف
29	الاقتصاد في الاعتقاد	أبو حامد غزالي
30	الاقتصاد في الاعتقاد	عبد الغنى المقدسى
31	اكفار الملحدين	انور شاه كشميرى
32	إلجام العوام	أبو حامد غزالي
33	الانتصار	العمرانى
34	أنوار الباري	أحمد رضا بجنوري
35	أهل السنة هم الأشاعرة	لمصنفين
36	ايثار الحق	ابن الوزير اليمانى
37	الإيضاح	إمام ابن الزاغوني
38	بحر الكلام	ميمون نسفي
39	بدائع الفوائد	حافظ ابن القيم
40	بذل المجهود	خليل احمد سهانپورى
41	بيان التلبيس	شيخ الإسلام ابن تيمية
42	تاويلات اهل السنة	أبو منصور ماتريدي
43	تاويل مختلف الحديث	ابن قتيبة الدينورى
44	التبصرة	شيرازى
45	التبصير القانع	لابن مانع
46	تبيين كذب المفتري	ابن عساكر دمشقي
47	تحذير الناس	محمد قاسم نانوتوى
48	التحرير فى الاصول	ابن الهمام الحنفى
49	تدبر قرآن	امين احسن اصلاحى
50	التدمرية	شيخ الإسلام ابن تيمية
51	التعرف لمذهب اهل التصرف	ابوبكر كلابازى
52	تعريف عام بدين الاسلام	جوهرى طنطاوى
53	التعليقات الزكية	ابن جبرين
54	تفسير القرآن العظيم	ابن كثير
55	التفسير الكبير	فخر الدين الرازي
56	تفهيم القرآن	ابوالاعلىٰ مودودى

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

57	تلخيص شرح الطحاوية	محمد انور بدخشانی
58	التمهيد	أبو عمر اندلسي
59	التمهيد	الباقلانی
60	التمهيد	عبدالشكور سالمي
61	التنبيهات السنية	ابن ناصر الرشيد
62	تهذيب اللغة	الازهری
63	تهافة الفلاسفة	ابو حامد الغزالی
64	التوضيح شرح البخاری	ابن الملقن
65	تيسير الكريم الرحمن	عبد الرحمن السعدی
66	الجامع لآي القرآن	الطبری
67	الجامع الصحيح	إمام بخاري
68	الجامع فی عقائد أهل السنة	
69	جلاء العينين فی محاكمة الاحمدين	نعمان آلوسی
70	جمهرة عقائد السلف	
71	الحجة في بيان المحجة	أبو القاسم أصفهاني
72	حجة الله البالغة	حكيم الهند شاه ولي اللهؒ
73	حكمتِ رومی	خليفه عبد الحكيم
74	الحماسة	ابو تمام
75	الحموية	شيخ الإسلام ابن تيمية
76	حيات شيخ الإسلام	أبو زهرة
77	خير القلائد	شيخ عريانی
78	ذم الكلام	ابو اسماعيل الهروی
79	رد المحتار	ابن عابدين
80	الرد على الجهمية	دارمی
81	الرد على الجهمية	ابن مندة
82	الرد على ابن عقيل	ابن قدامه المقدسی
83	الرد علي الزنادقة	إمام أحمد بن حنبل
84	الرسائل و المسائل	ابن تيميه
85	رسالة إلي أهل زبيد	أبو نصر سجزي
86	رسالة أهل الثغر	أبو الحسن اشعري
87	رسالة الحرة	أبو بكر الباقلاني
88	الرسالة القشيرية	عبدالكريم القشيري

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

89	رسالة نجاتيه	شيخ محمد فاخر اله آبادى
90	الرسالة الوافية	ابو عمرو الرائى
91	روح المعاني	محمود آلوسي
92	روضة الطالبين	ابو حامد غزالى
93	الروضة الندية	شيخ فياض
94	زاد المسئر	إمام ابن الجوزي
95	زجر الناس من اثر ابن عباس	عبد الحى لكنوى
96	السلسلة الضعيفة	ناصر الدين البانى
97	السنة	ابن ابى عاصم
98	السنة	لحرب الكرماني
99	السنة	عبد اللّٰه بن احمد
100	السنن	إمام أبو داؤد
101	السنن	ابن ماجة
102	السنن	إمام أبو عيسى الترمذي
103	الشامل	إمام جويني
104	شرح أصول الاعتقاد	أبو القاسم لالكائي
105	شرح الاصفهانية	شيخ الاسلام ابن تيميه
106	شرح ام البراهين	الانصارى
107	شرح البخارى	ابن بطال
108	شرح الجوهرة	الشيخ الصاوي
109	شرح السفارينيه	ابن مانع
110	شرح السفارينيه	محمد بن صالح العثيمين
111	شرح السفارينيه	إمام سفاريني
112	شرح الصفديه	شيخ الاسلام ابن تيمية
113	شرح العقيدة الطحاوية	أكمل الدين بابرتي
114	شرح العقيدة الطحاوية	عبد الرحمن البراك
115	شرح العقيدة الطحاوية	عبد العزيز الراجحى
116	شرح العقيدة الطحاوية	عبد الغنى الميدانى
117	شرح العقيدة الطحاوية	قاضي ابن أبي العز
118	شرح العقائد النسفية	سعد تفتازاني
119	شرح الفقه الاكبر	ابو الليث السمرقندى
120	شرح الفقه الأكبر	ملا علي قاري

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

121	شرح الفقه الأكبر	المغنساوي
122	شرح القواعد المثلىٰ	ابن عثيمين
123	شرح الكافية	رضى
124	شرح كتاب التوحيد	الغنيمان
125	شرح النونية	ابن عثيمين
126	شرح النونية	صالح الفوزان
127	شرح الواسطية	ابن عثيمين
128	شرح الواسطية	الشيخ صالح الفوزان
129	شرح الواسطية	خليل الهراس
130	شرح الوصية	أكمل الدين بابرتي
131	شروح وحواش العقائد النسفية	مجموعة العلماء
132	الشريعة	أبوبكر آجري
133	الصحيح	للإمام مسلم قشيري
134	صفات متشابهات	اعجاز احمد اشرفی
135	الصواعق المرسلة	ابن القيم
136	الصواعق المرسلة	شيخ حميد الدين الرفاعي
137	صيد الخاطر	ابن الجوزی
138	ضوء المعالي	ملا علي قاري
139	ضياء القرآن	پیر کرم شاہ الازھری
140	طريق الهجرتين	ابن القيم
141	عبقات	شاہ اسماعیل الشھید
142	العذب النمير	محمد امين شنقيطی
143	عقائد الاشاعرة	
144	عقائد أهل إسلام	محمد إدريس كاندهلوي
145	عقيدة السلف	
146	العقيدة الاسلامية	محمد قاسم نانوتوی
147	العقيدة الطحاوية طبع كراچی	أبو جعفر طحاوي
148	العقيدة والكلام	محمد زاهد الكوثري
149	العواصم من القواصم	ابن الوزير اليماني
150	غبار خاطر	ابو الكلام آزاد
151	الغنية	ابو القاسم الانصاری
152	فتح الباري	ابن حجر عسقلاني

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "